This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

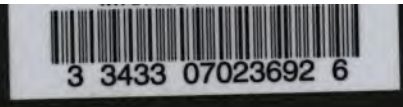
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

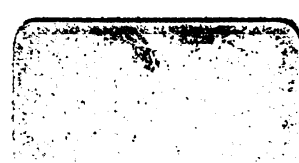
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

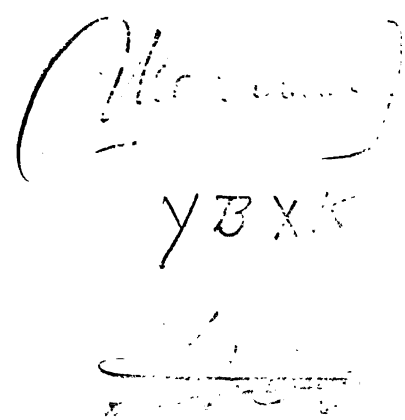
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


3 3433 07023692 6





Die italieniſche Philoſophie des neunzehnten Jahrhunderts.

Von

Dr. Karl Werner.

Vierter Band:
Die italieniſche Philoſophie der Gegenwart.

Wien.
Verlag von Georg Paul Faeſy.
1886.

Die

italieniſche Philoſophie

der

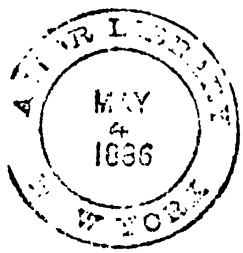
Gegenwart.

Von

Dr. Karl Werner.

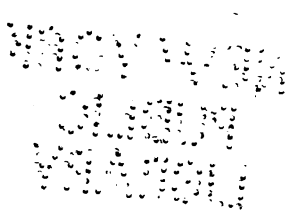
Wien.
Verlag von Georg Paul Faeſy.
1886.

NEW YORK PUBLIC LIBRARY



20839.

Alle Rechte vorbehalten.



Inhaltsverzeichniß.

Erste Abtheilung:

Die jüngste Entwickelungsphase der italienischen Philosophie.

A. Der naturalistische Positivismus und Evolutionismus.

Entstehung des italienischen Positivismus als Reaction gegen den Hegelianismus und idealistischen Ontologismus. Überblick der positivistischen Literatur Italiens; Morselli's Rivista di filosofia scientifica als Vereinigungspunkt der italienischen Positivisten, Caporali's Nuova scienza, Verhältniß beider zum religiösen Gedanken (SS. 3—9). Discussion der Darwin'schen Entwickelungslehre in Morselli's Rivista; das Auseinandertreten zweier differenter Richtungen im Kreise der Mitarbeiter der Rivista (SS. 9—16). Siciliani's philosophischer Positivismus im Verhältniß zum naturwissenschaftlichen Positivismus (SS. 16—20). Ardigò's naturalistischer Positivismus; seine Bearbeitungen der Psychologie und Ethik (SS. 20—35). Sergi's positivistischer Anthropologismus (SS. 36—41). Cesca's Stellung zu den übrigen Vertretern des italienischen Positivismus, sein Dringen auf Erledigung des erkenntnißtheoretischen Problems, die vom Standpunkte des empirischen Realismus geforderte genetische Erklärung des psychischen Erkenntnißprocesses; kritische Umschau in der heutigen empiristisch-realistischen Philosophie der europäischen Nationen mit specieller Beziehung auf das erkenntnißtheoretische Problem (SS. 41—55). Vignoli's psychophysischer Sensismus; die Psychophysik im Dienste der Psychiatrik (SS. 55—59).

B. Historisch-kritische Kantstudien im heutigen Italien.

Kant's Kritik der reinen Vernunft aus den Gesichtspunkten des Hegelianismus und Positivismus beurtheilt durch Ragnisco und Cesca (SS. 60—64). C. Cantoni's

kritiſche Kantſtudien; der aus der Beurtheilung der Kritik der reinen Vernunft hervortretende Denkſtandpunkt Cantoni's, ſein Verhältniß zum Ontologismus Mamiani's (SS. 65—71). Seine Stellung zur Ethik und zum Religionsbegriffe Kant's (SS. 71—82); ſeine kritiſchen Bemerkungen zu Kant's Kritik der Urtheilskraft (SS. 82—84).

Zweite Abtheilung:

Fortdauer und Nachwirkung älterer Richtungen.

A. Vicoſtudien im heutigen Italien.

Unvergänglichkeit Vico's in der Erinnerung der Italiener; fortdauernde Zurückweiſung auf ihn ſeit Beginn dieſes Jahrhunderts bis in die Gegenwart herab. C. Cantoni's Anknüpfung ſeiner erſten philoſophiſchen Denkbeſtrebungen an das Studium der Schriften Vico's, ſeine nachfolgend veröffentlichte kritiſche Studie über Vico, Verhältniß derſelben zu Romagnoſi's und Ferrari's Auffaſſung und Behandlung desſelben Gegenſtandes, Rückſchau auf die Vertretung des Vichianismus im 18. Jahrhundert und auf die geſchichtliche Würdigung Vico's im gegenwärtigen Jahrhundert (SS. 87—99). Ergänzung der hierauf bezüglichen Angaben Cantoni's und kritiſche Würdigung des Buches Cantoni's durch Siciliani; Vico nach Siciliani's Auffaſſung ein Vorläufer Kant's, kritiſche Beleuchtung dieſer Anſicht. Sarchi's und Galaſſo's Stellung zu derſelben, Hervorhebung des unvergänglichen Wahrheitsgehaltes der Doctrin Vico's durch Galaſſo, ſein Verhältniß zu Acri und Fornari, heutige Vertreter des Vichianismus in Süd- und Mittelitalien (SS. 99—112). Labanca's Kritik des Buches Siciliani's, ſeine Stellung zum Vichianismus im Allgemeinen, ſein Verhältniß zu Conti's chriſtlichem Poſitivismus.

B. Eklektiſcher Idealismus.

Tagliaferri's Einſtehen für die platoniſche Tradition der italieniſchen Philoſophie, Vermittelung zwiſchen Rosmini und Gioberti (S. 119 f.).

Labanca's univerſaliſtiſcher Synthetismus, die Ars dialectica als Vehikel der Effectuirung desſelben; Bemängelung des dialektiſchen Denkvorgehens Conti's, Verhältniß zur Hegel'ſchen Dialektik, hiſtoriſch-kritiſche Würdigung derſelben, richtige Faſſung der drei Grundmomente der dialektiſchen Denkbewegung, Vermittelung des Hegelianismus mit dem Poſitivismus in einem höheren Dritten (SS. 120—128). Labanca's Stellung zum Ontologismus, wahlverwandtſchaftliche Beziehungen zu Scotus Erigena und Nicolaus Cuſanus; die Grundaufgabe des auf ein concretes Weltdenken geſtützten dialektiſchen Vorgehens (SS. 128—137). Coincidenz des Dialecticum primum mit dem Categoricum primum; die drei kategoriſchen Hauptproceſſe: der theiſtiſche, theokosmiſche, kosmiſche Proceß. Kritik der von Rosmini und Gioberti aufgeſtellten kategoriſchen Grundbeſtimmtheiten (SS. 137—144)

Labanca's Polemik gegen den Darwinismus einerseits, gegen die anthropomorphische Verpersönlichung Gottes andererseits, innerer Zusammenhang dieser Doppelstellung; worin das unveräußerliche Wesen der Religion beruhe (SS. 144—153). Labanca's Lezioni della filosofia razionale; die in denselben dargelegten Zusammenhänge zwischen seiner Erkenntnißlehre und Weltlehre (SS. 153—166).

Allievo's Skizzirung des dialektischen Processes nach seiner idealen und realen Seite auf christlich-platonischer Grundlage; Verhältniß seines Dialekticismus zu jenem Labanca's (SS. 166—171). Tagliaferri über das Verhältniß des philosophischen Ontologismus zum supranaturalen Lehrinhalte des Christenthums; christlich-apologetische Bestrebungen Stoppani's (SS. 171—175).

Dritte Abtheilung:

Die Vertretung der Rosmini'schen Doctrin in der Gegenwart. Der Gioberticismus in seiner heutigen Gestaltung.

A. Die gegenwärtige literarische Vertretung des Rosminianismus.

Rosmini's nachgelassene Werke, successiv fortschreitende Veröffentlichung derselben (S. 179 f.). Fr. Paoli's Memorie und die in denselben enthaltene Bibliografia Rosminiana (S. 180 f.). Die Sapienza als periodisches Organ der Schüler und Verehrer Rosmini's, Mitarbeiter an derselben (S. 181 f.). Der Bischof P. M. Ferrè als Apologet der Rosmini'schen Doctrin; Plan und Gliederung seines Werkes Degli Universali. Ferrè's Eintreten gegen Liberatore für die sachliche Coincidenz der Universalienlehre Rosmini's mit jener des heiligen Thomas; die aus dieser Coincidenz resultirende Übereinstimmung der erkenntnißtheoretischen und metaphysischen Grundanschauungen Beider (SS. 182—190). Vertheidigung des Rosmini'schen Denksystems gegen die von Cornoldi erhobene Anklage auf Pantheismus (S. 190 ff.). Die Vorurtheile und Einwendungen der heutigen Thomisten gegen Rosmini's Lehre resultirend aus der Versetzung der thomistischen Lehre mit den Anschauungen eines unspeculativen empiristischen Realismus; daher die Differenzen zwischen den Rosminianern und heutigen Thomisten auf psychologischem und anthropologischem Gebiete, sowie in Bezug auf die allgemeine Auffassung des Naturdaseins; Unmöglichkeit der Erweisung der Objectivität der menschlichen Erkenntniß auf dem von den heutigen Thomisten eingenommenen Standpunkte (SS. 192—201). Abwehr des gegen Rosmini erhobenen Vorwurfes des Ontologismus und der Hinneigung zum Kantismus; erfolgreiche Bekämpfung der Kant'schen Irrthümer durch Rosmini, Unvermögen der Gegner Rosmini's, von ihrem Standpunkte aus Kant gründlich zu widerlegen (SS. 201—205).

Kirchlich correcter und der Doctrin des heiligen Thomas conformer Standpunkt Rosmini's in Auffassung und Behandlung der Glaubenslehren, nachgewiesen an Rosmini's philosophischer Darlegung der Gotteslehre, Schöpfungslehre und der übrigen natürlichen Glaubenswahrheiten; Zurückweisung der Beanstandungen der Rosmini'schen Doctrin in diesen Punkten durch Cornoldi u. A. (SS. 205—212). Übereinstimmung der Rosmini'schen Fundirung der Ethik mit jener bei Thomas Aq.; Vertheidigung der Rosmini'schen Ethik und Gesellschaftslehre gegen die Bestreiter derselben (SS. 213—215). Kritische Bemerkungen zu verschiedenen Artikeln der Civiltà cattolica; Bulgarini's Polemik gegen den modernen Suarezianismus (SS. 215 f.). Moglia's historisch-kritische Orientirung über die Gründe des in dem Streite zwischen den Rosminianern und den modernen Thomisten zu Tage getretenen Gegensatzes; die auf dem Wege historisch-kritischer Studien über die ältere und neuere Scholastik anzubahnende Verständigung (SS. 216—220).

B. Die Wiedererneuerung des Giobertianismus als katholische Reaction gegen den Hegelianismus.

Unverlöschlichkeit des geschichtlich-nationalen Interesses an Gioberti's Persönlichkeit; Ergänzung der Ricordi biografici Massari's durch den von Dom. Berti edirten Briefwechsel Gioberti's (SS. 221 f.).

Die durch Spaventa's Kritik der Gioberti'schen Doctrin provocirten Vertheidigungen derselben; Luciani als Apologet der nach ihrem richtigen Sinne zu verstehenden und zu deutenden Doctrin Gioberti's, seine Speculation die echt nationale Philosophie (SS. 223—225). Innerer Zusammenhang zwischen der früheren und späteren philosophischen Epoche Gioberti's, Verhältniß der Protologia zur Introduzione, die Rückvermittelung der in der Introduzione auf dem Wege des reflexiven Denkens gewonnenen Ergebnisse in die der Reflexion vorausgehende und zu Grunde liegende ursprüngliche Intuition als Aufgabe der Protologia (SS. 225—227). Verhältnißbestimmung der immanenten Activität zu den successiven Acten des reflexiven Denkens und die daraus deducirten inneren Wechselbeziehungen zwischen dem menschlichen Selbst- und Gottesgedanken und beider zum menschlichen Weltgedanken (SS. 227—234). Das in der Protologia zum Abschlusse gebrachte Denksystem Gioberti's als christlich rectificirter Platonismus; Luciani's Bemühungen um Gewinnung eines mit der kirchlichen Lehre übereinstimmenden Sinnes der in der Protologia sich abschließenden Lehre Gioberti's, der im Ktisiologismus begründete Supranaturalismus Gioberti's (SS. 234—239). Gioberti's Theorie der Offenbarung; der aus der Vermittelung des Vernunftdenkens mit der gläubigen Intuition resultirende transcendente Rationalismus Gioberti's, speculative Apologie des Wunderbegriffes (SS. 239—244).

Luciani's Eintreten für die durch die weltgeschichtliche religiöse Mission Italiens geforderte Aufrechthaltung der katholischen Gläubigkeit Italiens; seine Kritik des Religionsbegriffes Mamiani's (SS. 244—250). Erörterung der Frage, ob das Christenthum einer höheren, auf dasselbe folgenden Religionsform zu weichen habe; das Christenthum die letzte höchste Entwickelungsstufe des Religionslebens der Menschheit, der Katholicismus die indefectible Form der ungeschwächten

christlichen Gläubigkeit (SS. 250—256). Die päpstliche Infallibilität eine mit dem indefectiblen Bestande der katholischen Kirche engst verwachsene dogmatische Wahrheit; Beschränkung der päpstlichen Locutiones ex cathedra auf das rein geistliche Gebiet, der Verlust der weltlichen Herrschaft ein geistlicher und moralischer Gewinn des Papstthums, und die Beseitigung einer Scheidewand zwischen dem Papste und der italienischen Nation (SS. 257—262). Die katholische Renaissance Italiens eine allgemeine Weltangelegenheit; die in derselben dem katholischen Laienthume Italiens zugewiesene Aufgabe, das in Gioberti's Schriften verzeichnete Programm dieser Aufgabe (SS. 262—270). Verhältniß der Gioberti'schen Speculation zu dem aus dem philosophisch vertieften Naturbewußtsein herausgewachsenen speculativen Theismus der Deutschen (SS. 270—277).

Erſte Abtheilung:

Die jüngſte Entwickelungsphaſe der italieniſchen Philoſophie.

A.

Der naturalistische Positivismus und Evolutionismus.

I.

Man kann die gesammte durch Rosmini inaugurirte Epoche der italienischen Philosophie als eine Discussion des ontologischen Problems bezeichnen. Die Frage, um welche es sich handelte, war, ob es eine auf den Seinsgedanken gestützte Metaphysik gebe oder nicht, und in welcher Weise man sich der metaphysischen Realität des Seinsgedankens philosophisch vergewissern könne. Die Vertreter der Realität desselben beriefen sich sämmtlich auf eine innere geistige oder psychische Erfahrung, sei es, daß als diese das Factum einer unmittelbaren Intuition des Seins oder Seienden als solchen genommen wurde, oder daß man die objective Realität des Seinsgedankens in der analytischen Zergliederung des menschlichen Denk- und Bewußtseinsinhaltes als eine naturwahre Denknothwendigkeit sich erproben ließ. Daher die verschiedenen Modificationen des philosophischen Ontologismus als idealistischen und realistischen, intuitiven und empiristischen Ontologismus sammt deren kritisch skeptischen Verneinungen. Die kritisch skeptische Zersetzung und pantheistische Transformation des idealistisch intuitiven Ontologismus veranlaßte die Reduction des neuzeitlichen italienischen Ontologismus auf die in Conti's Denksysteme vorliegende Gestaltung desselben als eines christlichen Positivismus, welchem alsbald ein naturalistischer Positivismus gegenübertrat, mit der Tendenz, die innere psychische Erfahrung, auf deren Data Conti sich stützte, als eine durch sich selber nichts verifi-

cirende reine Phänomenalität dem Richtmaße einer naturwissenschaftlichen Erklärung zu unterwerfen und aus dieser zu verstehen.

Diese Tendenz des naturalistischen Positivismus trat indeß bei den ersten italienischen Vertretern desselben noch nicht direct und entschieden hervor. Zunächst und unmittelbar machte sich der Positivismus als Reaction gegen den Hegelianismus geltend, als Protest gegen die Hegel'sche Manier, alles Geschehen in der realen Wirklichkeit unter völliger Beiseitesetzung der Rücksicht auf die natürlich erkennbaren Erklärungsgründe des psychischen und moralischen Geschehens als eine Abwickelung rein dialektischer Gedankenverhältnisse hinzustellen. Es ist bemerkenswerth, daß die ersten Anläufe zur Begründung eines naturalistischen Positivismus von Neapolitanern gemacht wurden; es war eben Neapel, wo die Hegel'sche Philosophie zuerst Wurzel gefaßt und Gegner derselben wachgerufen hatte; auch unter den Anhängern derselben fanden sich nicht wenige, welche den durch Vera und seine Schüler vertretenen exclusiven Hegelianismus bekämpften, und Hegel's Doctrin mit der stets entschiedener der naturwissenschaftlichen Forschung zugewendeten Zeitrichtung vermittelt sehen wollten.[1] Zwei Neapolitaner waren es, welche auf dem Gebiete der Geschichtsphilosophie gegen den Hegelianismus vom positivistischen Standpunkte aus reagirten: Pasquale Villari[2] in seiner Monographie über Machiavelli,[3] und Nicola Marselli,[4] auf dessen geschichtsphilosophische Ideen wir im folgenden Bande des Näheren zu sprechen kommen werden. An der Neapler Universität ist der Positivismus durch Andrea Angiulli[5] vertreten, welcher indeß ausdrücklich erklärt, daß er die Metaphysik als solche nicht verwerfen, vielmehr die richtige Mitte zwischen den beiden extremen Gegensätzen des Hegel'schen absoluten Wissens und des eben so widernatürlichen absoluten Skepticismus behaupten wolle. Er mißbilligt den mit der

[1] Vgl. Bd. III, SS. 239, 240.

[2] Vgl. über ihn Gubernatis Scritt. contemp. pp. 1042 sgg. — Fiorentino, Filos. contemp. p. 50 sg.

[3] Außerdem ist noch zu erwähnen die im Mailänder Politecnico veröffentlichte Abhandlung Villari's: La Filosofia positiva ed il metodo storico. — Ferner: Saggi di Storia, di Critica e di Polemica (Florenz, 1868). Vgl. über diese Schriften Pompa, Ital. filos. contemp. II, pp. 33—41.

[4] Gubernatis, pp. 1204 sg. — Fiorentini p. 49 sg.

[5] Gubernatis, p. 40. Schriften: La Filosofia e la Ricerca positiva (Neapel, 1868). — Questioni di Filosofia contemporanea (1873). — La Pedagogia, lo Stato e la Famiglia (1877).

Metaphysik absolut brechenden französischen Comtismus, und spricht sich zu Gunsten der in England und Deutschland zur Geltung gekommenen Auffassung des Positivismus aus. In ähnlicher Richtung bewegt sich der am Lyceum in Bari lehrende Sav. Fausto de Dominicis,[1] welcher den abstracten Begriffen des Spiritualismus und des absoluten Materialismus die Denkconceptionen des Erfahrungsbewußtseins substituirt sehen will. De Dominicis ist in der Ausarbeitung eines umfassenden Werkes über die Evolutionslehre begriffen, welchem die beiden letzten seiner unter dem Texte angeführten Schriften als integrirende Theile angehören. In Oberitalien erscheint seit 1881 ein der Vertretung des Positivismus gewidmetes periodisches Organ,[2] an dessen Leitung E. A. Morselli,[3] R. Ardigò,[4] Girol. Boccardo,[5] Giov. Cannestrini,[6] Giuf. Sergi[7] beitheiligt sind. Unter den Mitarbeitern der Zeitschrift werden im ersten Hefte derselben die durch anderweitige literarische Leistungen bekannten Namen eines Giov. Cantoni,[8] Guelfo

[1] Gubernatis, p. 1150. Schriften: L'antropologia e l'educazione nazionale (Venedig, 1871). — Filangeri e l'idea dello stato italiano nell' 18 secolo (Bologna, 1873). — Galilei e Kant o l'esperienza e la critica nella filosofia moderna (1874). — La Pedagogia e il Darwinismo (1877). — Organismo della Filosofia positiva (1878). — Forme e leggi dell' Evoluzione (1881) ecc.

[2] Rivista di Filosofia scientifica. Turin und Mailand, 1881 ff. — Bei den Gebrüdern Dumolard, den Herausgebern dieser Rivista, erscheint auch eine Biblioteca scientifica internationale von verwandter Richtung, von welcher bis jetzt bereits mehr als 40 Bände erschienen sind. In dieselbe sind Werke von italienischen, französischen, englischen und deutschen Autoren aufgenommen. Die italienischen Autoren sind Mitarbeiter oder Gesinnungsgenossen der Rivista.

[3] Über Morselli vgl. Gubernatis, p. 740 sg.

[4] Gubernatis, p. 50. — Vgl. auch Bd. II, p. 382.

[5] Gubernatis, p. 165.

[6] Gubernatis, p. 239.

[7] Gubernatis, pp. 942 und 1255. Sergi ist ein Sicilianer, und lehrt gegenwärtig an der Universität Bologna. Von seinen Schriften nennen wir hier unter Beiseitelassung seiner früheren, der ontologistischen Richtung angehörigen Arbeiten: Elementi di Psicologia (Messina, 1879). — Sulla natura dei fenomeni psichici (Florenz, 1880). — Le basi della morale di H. Spencer (Mailand, 1880). — Le dottrine morali in relazione alla realtà della vita (Bologna, 1880). — La teoria fisiologica della percezione (Mailand, 1881). — L'origine dei fenomeni psichici e loro significazione biologica (Mailand, 1885). Die beiden letzteren Schriften bilden den 30. und 40. Band der oben (Anm. 2) erwähnten Biblioteca internazionale.

[8] Gubernatis, p. 243.

Cavanna,[1] Giov. Celoria,[2] Franc. Carozzini,[3] Fed. Delpino,[4] Enr. Giglioli,[5] Alex. Herzen,[6] Cef. Lombroſo,[7] Cef. Loria,[8] Leop. Maggi,[9] Ang. Moſſi,[10] Moleſchott,[11] Luigi Paolucci,[12] Ettore Regalia,[13] Pietro Siciliani,[14] Aug. Tamburini,[15] Gaetano Trezza,[16] von welchen aber bisher nur einige (unter dieſen Cantoni und Siciliani) durch Beiträge vertreten ſind. Es handelte ſich bei Anführung jener größtentheils dem Gebiete der naturwiſſenſchaftlichen Forſchung angehörigen Namen hauptſächlich darum, Charakter und Tendenz der Zeitſchrift kenntlich zu machen, deren Programm in einigen einleitenden Worten von Morſelli entwickelt wird. Die thätigſten Förderer der Zeitſchrift ſind die beiden Mitherausgeber Ardigò und Sergi, neben welchen der Redacteur Buccola durch eine Mehrzahl von Beiträgen vertreten iſt. Außer den Genannten machen ſich noch G. Cattaneo, De Dominicis, Enrico Ferri, F. Puglia, T. Vignoli durch öftere Wiederkehr ihrer Namen bemerkbar. Als ausländiſche Ehrengäſte werden je einmal Herbert Spencer, deſſen Anſchauungen über das Verhältniß zwiſchen Philoſophie und Wiſſenſchaft laut Morſelli's Erklärung die allgemeinen Directiven der von der Rivista verfolgten Richtung erhalten, und Ernſt Häckel den Leſern der Zeitſchrift vorgeführt.

Indeß gibt gerade der von Spencer gelieferte Artikel,[17] in welchem der Verfaſſer das Schlußcapitel des noch nicht veröffentlichten ſechsten

---

[1] Gubernatis, p. 274.

[2] Gubernatis, p. 277.

[3] Gubernatis, p. 314.

[4] Gubernatis, pp. 366, 1153.

[5] Gubernatis, p. 504.

[6] Gubernatis, p. 554.

[7] Gubernatis, p. 646.

[8] Gubernatis, p. 649.

[9] Gubernatis, p. 664.

[10] Gubernatis, p. 741 sg.

[11] Moleſchott wurde 1861 vom Unterrichtsminiſter De Sanctis an die Turiner Univerſität berufen; ſeit 1879 lehrt er an der römiſchen Univerſität.

[12] Gubernatis, p. 791.

[13] Gubernatis, p. 867.

[14] Gubernatis, p. 945.

[15] Gubernatis, p. 979.

[16] Gubernatis, p. 1004.

[17] Sguardo sul passato e sull' avvenire della religione (Rivista, anno III, pp. 361—376).

Theiles seiner Principles of Sociology der Rivista vorläufig mittheilte, dem Herausgeber derselben zu Gegenbemerkungen Anlaß.[1] Morselli will die im religiösen Glauben festgehaltene Realität des Absoluten nicht antasten; er glaubt aber gegen das Bemühen Spencer's, innerhalb des Standpunktes der positivistischen Wissenschaft die Realität einer unendlichen und ewigen Energie als philosophisches Correlat des religiösen Gottesglaubens zu induciren, sich entschiedenst aussprechen zu müssen. Es ist eine der Grundwahrheiten des Positivismus, daß unser menschliches Erkennen ein durchaus relatives sei; der Begriff der ausschließlichen Relativität des Denkens schließt aber den Eintritt eines von den Relationen unabhängig Bestehenden oder Absoluten in das Denken schlechthin aus. Für das menschliche Denken gibt es kein anderes Absolutes als das Relative, sofern dieses den Stützpunkt einer Relation abgibt; mit der Relation entfällt auch der stützende Relationsterminus, der somit nicht an sich und absolut, sondern nur relativ ist. Das Absolute der Philosophie ist von jenem der Religion völlig verschieden, und läßt keine Commensuration mit demselben zu; daher auch aus diesem Grunde nicht daran gedacht werden kann, auf philosophischem Wege das dem religiösen Gottesgedanken entsprechende Object zu erreichen. Das Absolute der Philosophie ist das hinter dem Erscheinenden Stehende, das Absolute der Religion das über dem Erscheinenden Stehende; das Erstere wird zu den menschlichen Ideen in Beziehung gesetzt, das Letztere entspricht einem rein subjectiven Gefühle des Menschen. Bei den religiösen Empfindungen handelt es sich nicht um einen Erkenntnißinhalt, sondern um einen Tonus, um eine Intension des Gemüthes. Somit liegen Religion und Wissenschaft als zwei völlig heterogene Regionen auseinander, und es ist völlig unbegründet, wenn Spencer von einer Parallelität der religiösen und wissenschaftlichen Entwickelung spricht, um damit zu insinuiren, daß die bis zu einem gewissen Grade vorgeschrittene Entwickelung des wissenschaftlichen Gedankens auch der Bewahrheitung des Gottesgedankens zu Gute kommen könnte. Das Richtige ist vielmehr, daß die den gegenwärtigen irdischen Daseinsbedingungen entsprechende Beschaffenheit des Menschenwesens ein geistiges Hinausgreifen über das Erscheinende schlechthin nicht gestattet; die Möglichkeit eines derartigen Hinausgreifens könnte nur

[1] I concetti ultimi della religione e della scienza secondo E. Spencer. Rivista III, pp. 377–392.

durch eine neue Evolutionsphase des menschlichen Seins herbeigeführt werden, deren Eintritt denkbar, aber nicht beweisbar ist. Spencer will die Verbindung zwischen Wissenschaft und Religion durch den Affect der Bewunderung vermitteln, welche das Erkennen begleitet; aber der specifisch religiöse Affect ist jener der Verehrung, der durch keine innere Nothwendigkeit mit jenem der Bewunderung verbunden ist. Auch die völlige Verschiedenheit, ja Contrarietät der Wirkungen des religiösen und des wissenschaftlichen Mysteriums auf den Menschen beweist die völlige Disparatheit von Religion und Wissenschaft, und die Undenkbarkeit einer Förderung der Religion durch die Wissenschaft; das wissenschaftliche Mysterium reizt die Forschungslust und ermuthigt zu kühnem Aufschwunge des Gedankens, während umgekehrt das religiöse Geheimniß den menschlichen Gedanken in ehrfurchtvoller Scheu befangen hält, und eine Lüftung seines Schleiers verbietet. Die von Spencer behauptete Parallelität der wissenschaftlichen und religiösen Entwickelung könnte unter diesen Voraussetzungen nur zum Aufhören aller Religion führen. Die Wissenschaft anerkennt ein Unerkanntes, die Metaphysik und Religion sprechen von der Realität eines Unerkennbaren; die Anerkenntniß des Ersteren hat nichts gemein mit der Zulassung der Realität des Letzteren. Der religiöse Gottesgedanke steht schlechthin außer dem Bereiche der wissenschaftlichen Erkenntniß; der Positivismus würde sich selbst aufgeben und in die von ihm überwundene Metaphysik zurückfallen, wenn er sich auf eine Discussion des der Religion angehörigen Absoluten einlassen wollte.

In diesen Äußerungen über das primäre Object der Religion ist noch immerhin eine gewisse Zurückhaltung beobachtet, welcher Trezza sich entschlägt, wenn er[1] durch die Unendlichkeit des Universums die objective Realität des Absoluten der Religion schlechthin aufgehoben sein läßt, und das Göttliche einzig in das menschliche Bewußtsein verlegt; die Götter der verschiedenen Religionen seien lediglich Objectivationen des durch die Eindrücke der Außenwelt afficirten menschlichen Bewußtseins, der hebräische Monotheismus ein Erzeugniß der energischesten Selbstconcentration des semitischen Egoismus, das zwischen die classisch antike Welt des Schönen und deren Wiederaufleben in der Renaissance sich einschiebende christliche Weltalter auf die Thatsache eines zeitweiligen Intermittirens zurückzuführen,[2] welche sich, obwol bisher wissenschaftlich

[1] Rivista III, p. 406.
[2] Rivista II, pp. 136 sgg.

noch nicht genügend beleuchtet, recht wol erklärlich machen lasse, wenn man unter Beiseitestellung des unhaltbaren Gedankens einer providentiellen Weltleitung die Darwin'sche Evolutionslehre auf die Entwickelungsgeschichte der Menschheit anwendet. Die ziemlich frivole Manier, in welcher Trezza zu zeigen sucht, wie es geschehen konnte, daß auf das Gedicht des Lucretius de natura rerum die Prädestinations- und Gnadenlehre eines Paulus folgen konnte, rief eine möglichst bescheiden gehaltene Rüge von Seite eines anderen Mitarbeiters der Rivista hervor,[1] welcher auf die welterneuernden sittlichen Wirkungen des Christenthums hinwies, sowie auf die Schätze hochpoetischer Geistesanschauungen in den Schriften eines Paulus, Augustinus, Thomas Aq., ohne deren Vorhandensein auch die Meisterwerke der italienischen Poesie nicht möglich gewesen wären. Es sei also unzulässig, die christliche Weltepoche als eine Periode der Intermittenz zu stigmatisiren; es sei auch keine Nothwendigkeit vorhanden, die Theorie der zeitweiligen Intermittenzen in die positivistische Geschichtsauffassung einzuführen, da das wissenschaftliche Eindringen in die biologische Structur der Geschichte ohne derlei Theorien auszukommen wisse.

II.

Die Darwin'sche Entwickelungslehre ist ein Hauptgegenstand der Besprechung in der Rivista,[2] und wird in derselben nach allen Seiten gewürdigt und beleuchtet. Die fundamentale Bedeutung des Darwinismus beruht nach Canneſtrini in der Exauctoration des bis a. 1859

[1] Rivista III, pp. 559 sgg. — Eine schärfere Zurechtweisung wird der Gesammtanschauung Trezza's zu Theil in einem jüngst entstandenen neuen periodischen Organ von denkverwandter Richtung: La Nuova Scienza; Rivista dell' istruzione superiore, dell' Avv. Professore Enrico Caporali (Todi, 1884 ff.), Vol. I, pp. 275—288. Caporali bricht entschieden mit der gesammten philosophischen Tradition der Vergangenheit, und strebt eine lediglich auf die Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft gestützte exacte Philosophie an, will aber, daß diese nicht atheistisch sei, sondern das Wahrheitsrecht des Gottesgedankens unangetastet lasse. Ob und inwieweit dies bei grundsätzlicher Verwerfung des christlichen Idealismus und Supranaturalismus möglich sei, ist hier nicht näher zu erörtern. Wir behalten übrigens dem nächstfolgenden Bande ein näheres Eingehen auf die in Caporali's Rivista enthaltenen naturphilosophischen Ideen und Ausführungen vor.

[2] Außer der im ersten Jahrgange der Rivista enthaltenen allgemeinen Charakteristik der Bedeutung Darwin's von Morselli (unter dem Titel Carlo Darwin auch im Sep.-Abdr. erschienen) vgl. Rivista II, pp. 237—271; 385—410; 501—518; III, pp. 267—274; 593—612.

giltig gewesenen Satzes: Tot sunt species, quot ab initio creavit summum Ens. Die vorausgegangenen Versuche Lamarck's, das Princip des Transformismus zur Geltung zu bringen, vermochten nicht durchzugreifen, weil er die Ursachen der Transformationen nicht aufzuweisen vermochte, und das Factum der successiven Transformationen der organischen Gebilde in den einander folgenden geologischen Epochen von den Geologen seines Zeitalters direct in Abrede gestellt wurde. Diese ließen nämlich die organischen Bildungen einer jeden der älteren geologischen Epochen in einem allgemeinen Kataklysma untergehen, und die organischen Bildungen der folgenden Epoche durch Neuschöpfung entstehen; erst Lyell räumte mit der Kataklysmentheorie auf, und bahnte hiemit der Darwin'schen Entwickelungstheorie geebnete Wege. Diese konnte zufolge des in ihr zur Geltung gekommenen neuen Erklärungsprincipes der Species des Lebendigen eines durchgreifend umgestaltenden Einflusses auf die Biologie in allen Zweigen derselben nicht entbehren; Botanik und Zoologie, die Anatomie und Physiologie der Pflanzen- und Thierkörper, sowie auch des menschlichen Organismus mußten diese umgestaltenden Einflüsse erfahren. Die Darwin'sche Entwickelungsgeschichte machte die Schranke zwischen dem Pflanzen- und Thierreiche fallen, machte durch ihre Modification des Speciesbegriffes der künstlichen Systematik der organischen Naturbildungen ein Ende und bahnte die Bildung eines natürlichen Systems derselben an; die in ihrer Thatsächlichkeit schon früher bekannte und anerkannte Anpassung der Organismen an ihre Lebensbedingungen fand eine wissenschaftliche Erklärung in der Darwin'schen Lehre vom Kampfe um's Dasein und von der natürlichen Auslese; damit hängt weiter die von Darwin beleuchtete fortschreitende Vervollkommnung der Organismen zusammen. Er ließ überraschende Lichter auf die biologischen Wechselbeziehungen zwischen den verschiedensten Arten des Lebendigen, sowie auf die tiefgreifende Bedeutung des animalischen Kleinlebens im Haushalte der Natur fallen; er schuf eine wissenschaftliche Unterlage für die Lehre von der geographischen Verbreitung der thierischen und pflanzlichen Organismen; die Lehre von den animalischen Instincten wurde durch ihn in das Licht eines wissenschaftlichen Verständnisses gerückt. Mit Unrecht hat man an der Darwin'schen Lehre von der Entstehung und successiven Entwickelung der Menschengattung Anstoß genommen; das, was der Mensch im Kampfe mit den Mächten der Natur, aus deren Schooße er hervorging, geworden ist, beweist besser, als die Tradition von

einem ursprünglich vollkommen geschaffenen, später aber gefallenen und zu tiefsten Erniedrigungen herabgesunkenen Menschen die Würde und Vervollkommnungsfähigkeit der menschlichen Natur. Darwin vollendete den Triumph seiner Lehre durch seine hochwichtigen und von anderen Forschern weiter verfolgten Wahrnehmungen auf dem Gebiete der vergleichenden Anatomie und Physiologie der animalischen Organismen; nicht minder wurde von Darwin eine Reihe interessanter Einzelheiten der Pflanzenphysiologie an's Licht gezogen.

Marinelli hebt Darwin's Verdienste um die Geographie hervor, namentlich seine Erklärung der Entstehung der Korallenbänke und Koralleninseln, welche weitgehende Folgerungen in Bezug auf die periodischen Erhebungen und Senkungen der Erdoberfläche in sich schloß. Darwin's Beschreibung seiner Weltreise enthält eine unerschöpfliche Fülle geographisch werthvoller Angaben und Beobachtungen. Auch seine Angaben über ursprüngliches Vaterland und Verbreitungsgebiete der einzelnen Pflanzen- und Thierspecies muß als wesentliche Bereicherung der geographischen Wissenschaft gewürdigt werden. Er trug wesentlich mit dazu bei, die durch Ritter und dessen Anhänger vertretene historisch-teleologische Behandlung der Erdkunde in die naturwissenschaftliche, somit echt wissenschaftliche Gestaltung derselben umzubilden.

G. Romiti beleuchtet speciell die Bedeutung Darwin's auf dem Gebiete der Embryogonie,[1] deren Data die überzeugendsten Beweise für die Wahrheit des Transformismus darbieten. Die embryologischen und phylogenetischen Evolutionen stehen in einem ursächlichen Zusammenhange miteinander; die embryologischen Phänomene sind nichts Anderes als die mechanischen nothwendigen Wirkungen der nach den Gesetzen der Vererbung und der Anpassung vor sich gehenden phylogenetischen Evolution.

T. Vignoli versucht, indem er den geistigen Denkhabitus Darwin's in's Auge faßt, die in den Bereich der philosophischen Würdigung fallende Seite des Darwinismus zu beleuchten.[2] Darwin ist der schöpferische Erneuerer einer bereits durch Galilei inaugurirten Forschungsmethode, durch welche der Geist der wissenschaftlichen Forschung für alle Zukunft bleibend prädisponirt worden ist. Die Wirkung dieser Methode kann nur darin bestehen, daß die aus den Anfängen des

[1] Rivista II, pp. 501 sgg.

[2] Rivista III, pp. 267 sgg.

Menschendaseins ererbten phantastischen und mythisirenden Illusionen, welche später durch Philosophen und Gelehrte vergeistigt und rationalisirt, sich in die Vorstellung idealer Entitäten verwandelten, aus dem Denken der civilisirten Menschheit allgemach wieder verschwinden müssen.[1] An die Stelle der von der Philosophie geschaffenen künstlichen Gebilde einer fictiven Idealwelt hat die Erkenntniß der einfachen Realität zu treten, deren algebraische Zeichen die fictiven idealen Entitäten sind. Das menschliche Geistvermögen erscheint in Darwin's Forschungsmethode als eine der realen Erscheinungswelt zugewendete intuitive und rationale Vermöglichkeit, welche von Darwin nach der Weise seiner großen Vormänner Galilei, Newton, Lavoisier, Volta, Goethe bethätigt wurde; er hat aber vor diesen seinen Vormännern das voraus, daß er die von denselben geübte Forschungsmethode vollkommenst durchbildete, indem er sie auf die complicirtesten biologischen Probleme anwendete. Die durch das Schlagwort Darwinismus bezeichnete Methode der experimentalen Forschung ist jenes Denkinstrument, mittelst dessen die der Zukunft vorbehaltene vollkommene geistige Bewältigung der äußeren menschlichen Daseinswirklichkeit zu effectuiren ist.

Daß die durch den Geist und durch die Ergebnisse der Darwinschen Forschungsmethode beeinflußte allgemeine Zeitstimmung nicht blos eine durchgreifende Wandelung im Denken der civilisirten Welt nach sich ziehen, sondern in Folge dessen auch zu einer durchgreifenden Umgestaltung der socialen Verhältnisse führen müsse, wurde von Vielen theils gehofft, theils befürchtet. A. Loria[2] stellt die politisch-sociale Bedeutung der Darwin'schen Doctrin nicht in Abrede; es sei ja bekannt, daß der Grundgedanke derselben im Geiste ihres Urhebers durch die Lectüre des volkswirthschaftlichen Buches seines Landsmannes Malthus wachgerufen worden sei. Ebenso offen liegt aber da, daß der düstere Geist und der grämliche Pessimismus des Malthus'schen Buches in Darwin's Weltanschauung sich in sein Gegentheil umwandelte; aus dem finsteren Ahriman wurde ein lichtspendender Ormuzd, auf die Zerfallenheit mit dem elenden Zeitdasein des Menschen folgte die Versöhnung mit den im gesetzmäßigen Fortschreiten continuirlich sich bessernden Lebensbedingungen der zeitlichen Menschen-

---

[1] Näheres hierüber in Vignoli's Schrift: Mito e Scienza. (Mailand, 1879.) Siehe unten § XII.

[2] Rivista III, pp. 593.

existenz. Mit Unrecht folgert man aus der die Wandelbarkeit der menschlichen Verhältnisse betonenden Doctrin Darwin's revolutionäre Tendenzen; sie hat vielmehr einen sehr conservativen Charakter, indem sie die Besserung der menschlichen Verhältnisse dem Verlaufe einer richtigen Entwickelung anheimgibt, und jeder Entwickelungsphase der menschlichen Lebenszustände ihre zeitlich-örtliche Berechtigung zuerkennt. Von revolutionärem Geiste können nur solche Doctrinen angehaucht sein, welche in den thatsächlich gegebenen Zuständen ein Product menschlicher Willkür sehen, und darum in leidenschaftlicher Verbitterung zum Kampfe gegen dieselbe auffordern. Darwin's Welterklärung läßt den Launen menschlicher Willkür keinen Raum; sie weiß nichts von den unheilvollen Wirkungen des angeblichen Mißbrauches der menschlichen Freiheit, weil der Glaube an das Vorhandensein eines wahlfreien ungebundenen Menschenwillens ihr als ein unphilosophisches Phantom gilt. Die Darwin'sche Doctrin ist andererseits auch reactionärer Tendenzen geziehen worden; man warf ihr vor, daß sie darauf ausgehe, die Härten der socialen Ungleichheit als etwas Naturnothwendiges hinzustellen. Vorwürfe entgegengesetzter Art heben einander auf; das Richtige ist, daß die Darwin'sche Doctrin weder revolutionären, noch reactionären Tendenzen dient. Weit eher wäre die Frage berechtigt, ob sie so schlechthin sich zur Erklärung der geschichtlich gegebenen Menschheitszustände verwerthen lasse. Die unbedingte Verwerthbarkeit hiefür wird auf unerwiesene Behauptungen gegründet. Man besteht auf der stricten Continuität zwischen thierischem und menschlichem Dasein, erklärt die wesentlichen Unterschiede zwischen dem thierischen und menschlichen Kampfe um's Dasein als bloße Diversität der Bethätigungsweise des Einen Naturgesetzes; dies sind jedoch nur Machtsprüche, welche zum Geiste der ihrer Intention nach durchwegs auf die unwiderleglichen Zeugnisse der Erfahrung gegründeten Darwin'schen Lehre nicht stimmen. Die Geschichte der Menschheitsentwickelung weist vielmehr Facta vor, welche den Principien der Darwin'schen Erklärung des Geschehens im Bereiche der rein sinnlichen Lebewelt direct widersprechen. Während nach Darwin der Kampf um's Dasein dazu dient, die unter Obmacht des Gesetzes der Vererbung in's Dasein getretenen organischen Existenzen gegen Deterioration zu schützen, ist in der menschlichen Societät das Erbrecht ein Schutz der Existenzen, die ohne denselben im Kampfe um's Dasein elend verkommen würden. Wer will ferner glauben machen, daß die heutigen Geldbarone durch ein

größeres Maß von Kraft vielfach über den ritterlichen Geburtsadel sich emporgeschwungen hätten? Endlich hält Loria dafür, daß die in der geschichtlichen Menschheitsentwickelung unleugbar vorkommenden Perioden des Rückschrittes und Verfalles mit der Darwin'schen Idee eines continuirlichen Fortschreitens sich nicht vereinbaren lassen. Loria will mit diesen Bemerkungen nicht der wissenschaftlichen Berechtigung des Darwinismus nahetreten, meint aber, daß eine Doctrin, die ihre Berechtigung auf die Bekämpfung eines metaphysischen Dogmatismus stützt, sich am allermeisten davor zu hüten habe, dem echten Geiste des Darwinismus entgegen unerwiesene und unerweisliche Dogmen aufzustellen.

III.

Das gemeinsame Festhalten an der Grundidee des Positivismus als genetisch entwickelnder experimentaler Forschungsmethode hindert, wie bereits aus dem bisher Gesagten erkennbar hervortritt, nicht das Auseinandertreten differenter geistiger Auffassungen des gemeinsamen Standpunktes. Die Diversificationen desselben sind von dem relativen Vorwiegen des biologischen oder des mathematisch-physikalischen Gesichtspunktes abhängig; der biologische Positivismus ist mehr oder weniger latenter Hylozoismus, während das Vorwiegen des mathematisch-physikalischen Standpunktes auf einen rationalen Determinismus als specifischen Grundhabitus der positivistischen Naturanschauung hindeutet. Aus dieser Differenz der geistigen Habitualitäten erklärt sich, daß von der einen Seite Pomponatius,[1] von der anderen Seite Galilei als Derjenige bezeichnet wird, welcher in der italienischen Philosophie der vorausgegangenen Jahrhunderte den Positivismus geistig anticipirt habe. Giovanni Cantoni, der speciell mit Studien über Galilei sich beschäftigte,[2] kann nach der Art seiner allgemeinen Denkrichtung und der von ihm betriebenen philosophischen und naturwissenschaftlichen Studien nicht den Darwinisten beigezählt werden. Er dringt auf die Verbindung der physikalischen Studien mit philosophischen Studien. Er erklärt sich allerdings entschiedenst gegen jeden philosophischen und theologischen

[1] Vgl. die im ersten Bande der Opere filosofiche Ardigò's (Mantua, 1882 ff.) enthaltene Gedächtnißrede auf Pomponatius. Siehe über dieselbe Rivista III, pp. 563 sgg.

[2] Vgl. G. Cantoni, Studj su la Filosofia naturale (Pavia, 1865), pp. 136 sgg. — Rivista II, pp. 86 sgg.

Ontologismus, an deren Stelle er Psychologie und Kosmologie als erfahrungsmäßig begründete Disciplinen gesetzt sehen will;[1] er vindicirt gegenüber den Behauptungen Vera's der experimentalen Naturkunde das Verdienst, die Grundkräfte des Naturdaseins und den inneren Zusammenhang derselben unabhängig von der Philosophie erkannt zu haben.[2] Andererseits stellt er aber nicht in Abrede, daß, wie schon in alter Zeit ein Philolaus, Archytas und andere Pythagoräer, so in der neueren Zeit ein Bruno und Telesius, ein Descartes und Pascal, Baco und Hobbes, Spinoza und Leibniz tiefe vorahnende Blicke in den inneren Zusammenhang des Naturdaseins gethan hätten.[3] Er kann nicht umhin, die Heterogenesis, d. i. die Causirung der organischen und lebendigen Erdgebilde durch Keimkräfte, die nicht schon in der Urmaterie enthalten waren, als logische Nothwendigkeit anzuerkennen;[4] er kann demzufolge auch den Creationsgedanken nicht unbedingt ablehnen, sondern muß ihn wenigstens insoweit anerkennen, als der Evolutionismus selber ihn voraussetzt und postulirt. Er muß also auch dem religiösen Gedanken ein Wahrheitsrecht einräumen,[5] und setzt ihn in eine nächste Beziehung zum Sittlichkeitsgedanken, als dessen specifische Vertreter er Sokrates und Jesus anerkennt, obschon er bedauert, daß ihre moralischen Lehren zusammt den naturrechtlichen Ideen der Juristen der römischen Kaiserzeit die im Katholicismus sich darstellende Verquickung mit den phantastischen Mythen der Zoroastrischen Theologie sich gefallen lassen mußten.[6] Die Daseinswirklichkeit, in welche der Mensch hineingestellt ist, scheidet sich ihm unwillkürlich in eine natürliche und moralische Wirklichkeit; das Reich der menschlich edlen Bildung constituirt ihm eine über dem Bereiche der sinnlichen Daseinswirklichkeit stehende Ordnung, deren Princip die menschliche Vernunft, die Schöpferin der philosophischen, moralischen und civilen Disciplinen ist. Allerdings kann die Vernunft nur den in der Natur der Dinge obwaltenden causalen Zusammenhang ideal reflectiren, sie kann nur das Bewußtsein um die Gesetze sein, von welchen das Naturdasein in seiner Entwickelung und in seinen Lebensäußerungen beherrscht

[1] Rivista II, p. 585.
[2] Studj pp. 300 sgg.
[3] Rivista II, p. 584.
[4] Studj, p. 256.
[5] Natura e religione, 1870.
[6] Rivista II, p. 586.

ist. Der Mensch als Träger des Vernunftvermögens steht selbst ganz innerhalb des Bereiches der Natur; er ist das sensible Vernunftorgan der Natur; daraus folgt aber unabweislich, daß in der natürlichen Wirklichkeit sich die verborgene Macht einer Vernunft offenbart, die in der natürlichen Wirklichkeit nicht aufgeht, sondern ein über dieselbe hinausreichendes Sein haben muß, welches kein anderes als jenes des weltordnenden Verstandes sein kann.

IV.

Pietro Siciliani bekennt sich entschiedenst zum Positivismus, welchen er als den an die Stelle der national-italienischen Philosophie getretenen internationalen Standpunkt der philosophischen Forschung bezeichnet.[1] Derselbe sei in einer Mehrheit besonderer Richtungen vertreten, unter welchen jedoch die des reinen Materialismus, sowie jene des mechanischen Evolutionismus von Siciliani entschieden zurückgewiesen werden. In Folge dessen nimmt er entschieden gegen den Darwinismus Stellung;[2] Darwin's Lehre sei eine rein mechanistische Theorie der animalischen Welt, und was noch schlimmer, eine ganz empiristische Theorie. Die dem System zu Grunde gelegte provisorische Hypothese über die Pangenesis sei ein mattes, unsicher flackerndes philosophisches Flämmchen, dessen schwacher Schein und die hypothetische Stützung der Doctrin durch sich selber schon ein Beweis der ihr anhaftenden Mängel. Siciliani will den wirklichen wissenschaftlichen Werth der Leistung Darwin's nicht verkennen, welcher darin besteht, die Idee der Naturteleologie im Reiche der organischen Bildungen im großartigen Maßstabe nachgewiesen zu haben; aber eben diese Seite des Darwinismus wird von erklärten Darwinisten mißgünstig angesehen, weil sie von ihnen als eine unbequeme Mahnung an den von ihnen abgelehnten Creationsgedanken empfunden wird. Es ist indeß nicht schwer zu zeigen, daß das Natursystem der Darwinisten in Folge der Ablehnung der Creationsidee der inneren Geschlossenheit entbehrt. Die Vertreter der Darwin'schen Entwickelungslehre müssen, um den factisch stattfindenden Entwickelungsgang erklärlich zu machen, verschiedene Gesetze als normirende Regulative desselben aufstellen, als da sind: Kampf

[1] Vgl. Siciliani, Rinnovamento e filosofia internazionale. Bologna, 1884.

[2] Vgl. Siciliani, Sul rinnovamento della filosofia positiva in Italia (Florenz, 1871), pp. 492 sgg. Ferner: Socialismo, Darwinismo e sociologia moderna (Bologna, 1879; 2 ed.). — Psicogenia (Bologna, 1882; 3. Aufl.).

um's Dasein, Wechselbeziehungen der Organismen, Atavismus, Anpassung, natürliche Auslese. Diese verschiedenen Principien sind jedoch nur lauter Mitursachen des Geschehens, und erklären bloß die Möglichkeit desselben, ohne die innere Nothwendigkeit desselben ersichtlich zu machen. Bleibt der eigentliche Entstehungsgrund der verschiedenen Species im Darwinismus ein unaufgeklärtes Geheimniß, so noch mehr der Eintritt des Menschen in die Schöpfung. Man suchte den Hervorgang der Menschenspecies aus dem Reiche der animalischen Species durch das Gesetz der Divergenz in Verbindung mit jenem von der Convergenz der zoologischen Charaktere begreiflich zu machen. Karl Vogt, welcher dieses doppelte Gesetz in Anwendung brachte, glaubte zuerst jenes der Divergenz in drei verschiedene Affenspecies aufweisen zu sollen, während die Convergenz in der ihnen gemeinsamen Menschenähnlichkeit sich kenntlich machen soll. Die Divergenz innerhalb jener drei Species erscheint aber bei ihm so groß, daß sie den Abstand des Affengeschlechtes vom Menschen überwiegt, während das Menschengeschlecht eine alle specifischen Differenzen ausschließende Einheit constituirt. Damit ist aber ein innerer Unterschied zwischen der höchsten Thiergattung und dem Menschengeschlechte constatirt, der einen genetischen Hervorgang des Menschen aus der Thierwelt ausschließt. Die Menschenwelt stellt einen schlechthin höheren überthierischen Lebensbereich dar, der sich nicht in die Speciesvielheit der thierischen Existenzen herabziehen läßt; Menschenwelt und Thierwelt stehen sich als Einheit und Vielheit gegenüber. Aus der Specieseinheit des Menschengeschlechtes folgt nach Siciliani nicht auch schon die Stammeseinheit; Gründe der verschiedensten Art scheinen vielmehr das Gegentheil zu bestätigen. Dadurch wird indeß die Natureinheit des menschlichen Geschlechtes nicht aufgehoben, sondern nur so viel bewiesen, daß in den Anfängen des Menschendaseins accidentelle Differenzen der Einen Menschennatur zu Tage treten, welche im Verlaufe der Menschheitsentwickelung in Kraft der Natureinheit des menschlichen Geschlechtes mehr und mehr sich ausgleichen müssen. Die auf einen universalen und einheitlichen Zweck hinweisenden Gesetze des kosmischen Processes reflectiren sich im historischen sociologischen Processe der Menschheit; aus der Einigung des gesammten Menschengeschlechtes in der Idee eines gemeinsamen, alle Glieder der Menschengattung umfassenden Zweckes beweist sich die Natur- und Wesenseinheit der Menschengattung.

Siciliani bekennt sich zu einem philosophischen Positivismus, welcher sich vom naturwissenschaftlichen Positivismus dadurch unterscheidet, daß er der teleologischen Idee eine metaphysische Geltung zuerkennt, in welcher, wie aus dem eben Vorgeführten hervorgeht, auch die metaphysische Giltigkeit der Ideen der Einheit und Allgemeinheit enthalten ist. Auf diese unerläßlichen Haltpunkte einer über das empiristische Wissen hinausreichenden philosophisch-rationalen Erkenntniß soll indeß das metaphysische Erkennen des Menschen beschränkt bleiben. Er geht über Morselli insoweit hinaus, als er das für uns unerkennbare Göttliche, welches jenem bloß ein Object des religiösen Denkens ist, der Metaphysik mit der vollen Überzeugung von der philosophischen Wahrheit desselben zuweist; seine philosophische Bedeutung beschränkt sich indeß darauf, die denknothwendige absolute Voraussetzung der Relationen des eigentlichen Objectes unserer wissenschaftlichen Erkenntnisse zu sein.

Siciliani stützt seinen philosophischen Positivismus auf Vico, dessen Scienza nuova ihm als die im geistigen Entwickelungsleben jedes Einzelmenschen sich wiederholende natürliche Geschichte der Menschheit gilt. Sie zeigt, wie der Geist aus dem Chaos der physischen, mechanischen, biologischen Kräfte sich herausringend zur lebendigen Offenbarung der factischen Wirklichkeit wird, welche sich in seinem Denken mit dem Verum convertirt. Der historisch-sociologische Proceß setzt sich aus dem zoologischen Processe heraus, jedoch nicht so, daß er eine bloße Fortsetzung desselben wäre; er ist vielmehr eine schöpferische Neusetzung auf Grund des vorausgegangenen Processes. Der menschliche Geist bringt sich als höchstes Genus des Seienden aus dem Entwickelungsprocesse des Erdlebens hervor, um das Reich des Menschheitsdaseins zu schaffen. Obschon der Hervorgang des Menschen aus der Thierwelt sich nicht in Abrede stellen läßt, ist der Mensch doch als Animal humanum zufolge der Eigenart seines Wesens schon im Beginne seines Daseins etwas Anderes als das Thier; der Menschennatur sind Pudor und Libertas als Grundgefühle eingeboren, welche die beiden Principien der im geschichtlichen Processe sich entwickelnden menschlichen Societät oder der Humanitas als solcher sind; auf diesen Principien beruht die Nothwendigkeit eines überthierischen Entwickelungsprocesses, sie sind die beiden Schutzgeister, welche an der Schwelle der Geschichtsentwickelung Wache halten.

Siciliani stellt seinen philosophischen Positivismus als einzig richtigen Standpunkt den Anschauungsweisen und Systemen der

modernen Neuplatoniker und Neuaristoteliker entgegen.[1] Zu ersteren rechnet er Rosmini, Gioberti und Mamiani; letztere scheiden sich ihm in die beiden Schulen der Hegelianer und der naturalistischen Positivisten, welche zwei einander entgegengesetzte extreme Ausläufer des Aristotelismus repräsentiren, aber trotz ihres Gegensatzes in Bezug auf Begriff und Methode der wissenschaftlichen Forschung in den Resultaten derselben sich begegnen, besonders soweit es sich um die Würde und Bestimmung der menschlichen Persönlichkeit handelt. Siciliani's Bestehen auf der philosophischen Erweisung der Würde und Bestimmung des Menschen charakterisirt seinen Gegensatz zu den naturalistischen Positivisten, welchen die Menschheitsgeschichte nur als Schlußabtheilung des Systems der Naturwissenschaften gilt, während umgekehrt der auf Vico fußende Siciliani die Naturwissenschaften gewissermaßen nur als Vorhalle der über dem Grunde derselben sich erhebenden Geschichtsphilosophie betrachtet. Jene wollen eine complete Wissenschaft der Natur, Siciliani eine naturwissenschaftlich unterbaute Philosophie der Menschheit; und da das vom Grunde des Naturdaseins abgelöste und in seinem Ansichsein betrachtete menschliche Sein dem Gedanken des Göttlichen näher gerückt ist, als der ausschließlich nur aus seinem inneren Zusammenhange mit der Naturwelt begriffene Mensch, so kommt es auch bei Siciliani zu einer bestimmteren und entschiedeneren Fassung des Gottesgedankens. Ihm genügt nicht die einfache Anerkennung der Realität eines aller menschlichen Forschung sich entziehenden Göttlichen; er will eine bestimmte Antwort auf die Frage, ob dasselbe in pantheistischer oder theistischer Weise zu fassen sei. Die Positivisten lehnen eine Antwort auf diese Frage ab, weil dies so viel hieße, als vom Boden der Wissenschaft auf jenen der Metaphysik hinübertreten. Ist aber — fragt seinerseits Siciliani — der von den Positivisten als denknothwendig anerkannte Begriff des Absoluten nicht selbst schon ein metaphysischer Gedanke? Und läßt sich dem Gedanken der Relativität des Erkennens ohne logischen Widerspruch eine derartige unbegrenzte Ausdehnung geben, daß der Eintritt der Idee des Absoluten in die wissenschaftliche Forschung völlig ausgeschlossen wäre? Würde damit nicht die Relativität selber verabsolutirt? Der metaphysische Nullismus erscheint sohin als Absurdität; richtig ist nur so viel, daß die Metaphysik nicht als erste Wissenschaft allen zu Grunde

[1] Rinnovamento della positiva filosofia, pp. 365 sgg.; 388 sgg.

gelegt werden könne, sondern, weil Grund der übrigen Wissenschaften, als letzte Wissenschaft einzutreten habe. Durch diese Stellung sind auch schon ihre Grenzen fixirt und ist die Gefahr eines die wissenschaftliche und religiöse Freiheit beeinträchtigenden metaphysischen Absolutismus beseitigt. Aber eben im Namen der Freiheit muß das Recht der Metaphysik vindicirt werden; der speculative Gedanke ist die freieste Potenz des Universums, welche durch Einengung der Vernunft in die Schranken der Endlichkeit dem Zwange eines pseudophilosophischen Dogmatismus unterworfen wird.

V.

Sofern der philosophische Positivismus Siciliani's eine bestimmte Auffassungsweise der Lehre Vico's repräsentirt, haben wir seine genauere Auseinandersetzung einer späteren Abtheilung dieses Buches vorzubehalten. Als eigentliche Vertreter des Positivismus haben wir Jene zu betrachten, welche die philosophische Erkenntniß in eine naturwissenschaftliche umzubilden und nach den Gesetzen derselben auszugestalten unternahmen. Unter diesen haben sich in der italienischen Philosophie der Gegenwart vornehmlich Ardigò und Sergi bemerkbar gemacht; sie unterscheiden sich von anderen Vertretern des Positivismus, welche größtentheils den Kreisen der Naturforscher und Ärzte angehören, dadurch, daß sie Philosophen von Fach sind, und demzufolge auch speciell der methodischen Ausgestaltung des Positivismus als sogenannter wissenschaftlicher Philosophie ihre Bemühungen zuwendeten.

Ardigò's zwei bekannteste Werke sind seine Psychologie[1] und seine Moralphilosophie,[2] welche den wesentlichen Inhalt seiner Philosophie enthalten.[3] Die Psychologie enthält in ihren einleitenden Partien die allgemeinen erkenntnißtheoretischen und realphilosophischen Unterlagen der positivistischen Lehren Ardigò's, die Moralphilosophie schließt die Sociologie in sich. Ardigò's Standpunkt charakterisirt sich durch das in den Vordergrund der Betrachtung gestellte Verhältniß zwischen Thatsächlichkeit und Gesetz; die von uns wahrzunehmenden Thatsächlichkeiten gehören der Erscheinungswelt an, daher auch die aus der

---

[1] La psicologia come scienza positiva. Mantua, 1871.

[2] La Morale dei Positivisti. Mailand, 1879.

[3] Als Arbeit größeren Umfanges ist nebenher noch zu nennen: La formazione naturale nel fatto del sistema solare. Mailand, 1877.

Beobachtung und Zergliederung derselben abzuleitenden Gesetze sich nur auf das uns Erscheinende beziehen können. Die Ideen der Einheit und Ordnung der Dinge, der Rationalität der die Ordnung beherrschenden Gesetze und deren Übereinstimmung mit der Natur der Dinge, an welchen sie kundwerden, sind vollkommen wahr; es wäre aber durchaus verfehlt, daraus zu folgern, daß wir eine Metaphysik besäßen, welche uns mit einer hinter den Erscheinungen stehenden Realität bekannt mache. Die Einheit, welche sich der auf die Thatsächlichkeiten der Erscheinungswelt gerichteten Forschung darbietet, bezieht sich bloß auf verschiedene Gemeinsamkeiten des Verhaltens der Dinge in ihren Zuständlichkeiten und Wirkungsweisen. Die Ordnung der Dinge läßt sich vom menschlichen Denken gar nicht umschließen, sondern geht in eine unbegrenzte Vielheit mannigfachster und verschiedenster Relationen auseinander, deren keine sich erschöpfend verfolgen läßt; wir haben somit auf den absoluten Gedanken der Ordnung und auf die Erkenntniß letzter Zwecke der Dinge einfach zu verzichten. Es ist wol ganz richtig, daß in den Eigenschaften und Wirkungen der Dinge die Natur derselben sich ausdrücke. Was ist aber hiemit für die angebliche Metaphysik gewonnen, wenn nebenher zugestanden wird, daß das Wesen oder Innere der Dinge etwas Mysteriöses sei? Überdieß lösen sich in der analytischen Zergliederung der Dinge die angeblichen Substanzen in Complexe phänomenaler Daten auf; dieß gilt selbst vom generellsten Begriffe des Substantiellen, jenem der Stofflichkeit als solcher. Somit sind die den angeblichen ewigen unveränderlichen Ideen der Dinge entsprechenden angeblichen Substanzen derselben leere Fictionen; und auch Giov. Cantoni, welcher sich von dem Gedanken nicht losmachen kann, daß die Wissenschaft ohne eine vollkommene Stabilität der Notionen und Gesetze der Dinge nicht bestehen könne,[1] muß nebenher zugestehen, daß das einzige Beständige in der Natur die in ihrer Totalität sich inalterabel erhaltende mechanistisch geregelte Energie sei, bei immerwährendem Wandel und Wechsel der einzelnen Dinge. Das Stabile und Bleibende weist sich somit nur auf dem Boden der rein empirischen Thatsächlichkeiten vor, und betrifft lediglich die constante und gleichförmige Wiederholung derselben Thatsächlichkeiten.

---

[1] Ardigò citirt: Cantoni, sulle condizioni fisiche della elasticità (Pavia, 1867), p. 27.

Ardigò beklagt, daß gemeinhin die heutigen Positiviſten metaphyſiſche Velleitäten kundgeben und es nicht über ſich bringen, ſich rückhaltlos zum Empirismus zu bekennen.[1] Die dawider erhobenen Einſprachen haben lediglich darin ihren Grund, daß man den auf experimentalem Wege verificirten Empirismus von dem rohen Empirismus des ungebildeten Denkens nicht zu unterſcheiden weiß.[2] Die Mittel der wiſſenſchaftlichen Verification der unmittelbaren empiriſchen Wahrnehmung bieten ſich im Zuſammenhalte letzterer mit anderen Erfahrungsdaten, welche im Verhältniß der Coexiſtenz, Succeſſion oder Ähnlichkeit zu dem wiſſenſchaftlich zu erklärenden empiriſchen Factum ſtehen. Die bei dieſem Zuſammenhalte eintretenden Denkfunctionen ſind rein logiſcher Natur; es handelt ſich einfach nur darum, die im Zuſammenhalte der empiriſchen Data dem menſchlichen Denkſinne ſich nahelegenden Schlüſſe wirklich zu ziehen, ohne daß hiebei irgend ein metaphyſiſches Ingrediens intervenirend dazwiſchenträte. Der Unterſchied zwiſchen vulgärem und wiſſenſchaftlichem Erkennen beſteht lediglich darin, daß in letzterem zufolge der Coordination einer beſtimmten Thatſächlichkeit mit anderen empiriſchen Daten eine complicirtere Denkformation vorhanden iſt als im vulgären unmittelbaren Erkennen; der Unterſchied zwiſchen beiden Arten des Erkennens iſt aber kein ſpecifiſcher, ſondern bloß ein relativer, welcher das Mehr oder Weniger der im Erkennen geeinigten Daten betrifft.[3]

Wir müſſen dem widerſprechen; das vollkommen entwickelte und deßhalb complicirtere Verſtändniß einer Sache ſtellt eine höhere Erkenntnißform dar, welche nicht einfach nur Steigerung der niederen unmittelbaren Erkenntnißform iſt, ſondern eine höhere Species des Erkennens darſtellt. Zwiſchen dem gebildeten und ungebildeten Erkennen beſteht nicht bloß ein Stufenunterſchied; das gebildete Erkennen iſt nicht mehr gleich dem ungebildeten ein bloß empiriſches Erkennen, in ihm iſt vielmehr der empiriſche Erkenntnißſtoff in eine dem menſchlichen Geiſte eigenthümliche Form hineingenommen, und in derſelben dasjenige, was in der empiriſchen Wirklichkeit auseinanderliegt, geiſtig

---

[1] Vgl. hierüber Ardigò's Abhandlung: L' Inconoscibile di H. Spencer e il Positivismo. Opp. filos. II, pp. 327 sgg.

[2] Vgl. Ardigò's Aufſatz: Empirismo e Scienza. Rivista II, pp. 117 sgg.

[3] La differenza è solo in ciò, che i dati coordinati nella cognizione scientifica sono un numero maggiore, e quelli coordinati nella cognizione volgare sono un numero minore. O. c., p. 122.

geeinigt, so daß das Erkannte im Geiste ein anderes Sein hat, als außerhalb desselben in der empirischen Wirklichkeit. Daraus folgt aber, daß es außer der empirischen Wirklichkeit eine andere Wirklichkeit rein gedankenhafter Art gebe; und wenn letztere, soweit sie im menschlichen Geiste existirt, theils vollkommener, theils unvollkommener als die äußere empirische Wirklichkeit ist, so müssen beide in einer höheren dritten Wirklichkeit, in jener des göttlichen Denkens vollkommen miteinander ausgeglichen sein, sofern dieselbe die Vorzüge beider mit Ausschluß der Mängel beider in sich faßt.

So führt also die Beachtung des specifischen Wesens des gebildeten Denkens auf ganz einfachem und ungekünsteltem Wege auf den Gedanken einer göttlichen Urbildung der menschlich-irdischen Erfahrungswirklichkeit hin, dessen richtige Auffassung den von Ardigò gegen die antike Metaphysik gerichteten Einwendungen völlig entrückt ist. Wir haben im Verlaufe dieser unserer Arbeit wiederholt hervorgehoben, daß von göttlichen Ideen der sinnlichen Einzeldinge nur in sehr relativem Sinne die Rede sein könnte, und die Annahme solcher Ideen jedenfalls mit der gottgedachten Idee der Natur als eines durch seinen Gegensatz zur Idee des geistigen und göttlichen Seins determinirten Ganzen, als einer des selbstigen Grundes ermangelnden Realität, deren Wesen in den Erscheinungen aufgehe, in Einklang gebracht werden müsse. Alles, was Ardigò in seiner Kritik der antikmetaphysischen Idee zur Rechtfertigung des modernen Naturbegriffes beibringt, schließt zugleich auch eine Bestätigung der Wahrheit der von uns vertretenen speculativen Naturidee in sich, die allerdings sich nicht aus der empirischen Wirklichkeit abstrahiren läßt, indem vielmehr umgekehrt diese aus der philosophischen Naturidee verstanden werden soll.

Ardigò sieht von der specifischen Idee der Natur hinweg, und beschränkt sich auf Erörterung des in der natürlichen Wirklichkeit sich vorweisenden Gegensatzes von Kraft und Stoff, die er als die zwei unabtrennlich miteinander verbundenen generischen Phänomenalitäten des Naturdaseins erklärt. Die Materie ist das Naturdasein unter der Form der Coexistenz oder Ausdehnung, die Kraft das Naturdasein unter der Form der Succession oder des Nichtausgedehntseins. Jede materielle Masse ist bis in's Unendliche theilbar, somit eine Summe unendlich kleiner Einheiten; jede materielle Masse repräsentirt ein bestimmtes Kraftquantum, und so indentificirt sich in unserem Denken das Ausgedehnte mit dem Unausgedehnten. Die verschiedenen

materiellen Individualitäten sind wesentlich außereinander, wirken aber aufeinander und sind in der realen Einheit des Kosmos miteinander verbunden als verschiedene und mannigfaltige Manifestationen der Einen mit sich selber identischen Universalkraft. Die Materie oder das Reale bildet den Gegensatz zur Psyche oder zum Gedanken; gleichwol sind Reales und Ideales im Wesen Eins, und entwickelt sich das Eine aus dem Anderen und umgekehrt. Der Inhalt dessen, was man Materie nennt, ist eben nur der Gedanke selber als eine bestimmte Form desselben. Das Bewußtsein resultirt aus der Anhäufung einer größten Anzahl kleinster physischer Pänomene, deren jedes der particulären Activität einer gesonderten kleinsten Materialität entspricht.

Aus dem Gesagten folgt, daß es keine das Materielle umgreifende und innerlich fassende Geistigkeit gebe, und der Gedanke nur beziehungsweise als relative Innerung der Stofflichkeit existire. Die menschliche Seele ist selber nur eine Phänomenalität, und kann sich nur als solche verstehen; sie ist eben auch nur eine Manifestation der Einen universalen Kraft unter der Form der relativen Innerlichkeit. Gibt es kein über die materielle Wirklichkeit hinausgreifendes Denken, so kann es auch kein die Stofflichkeit beherrschendes ideales Gestaltungsprincip der materiellen Wirklichkeit geben; die materielle Wirklichkeit ist die einzige Realität, und muß somit, da sie keine andere zu ihrer Voraussetzung hat, als anfangslose, ewige Realität gedacht werden, deren Lebensentwickelung nur aus den durch mechanistische Gesetze geregelten Wechselbeziehungen der unendlich kleinsten Theilchen der stofflichen Realität erklärt werden kann. Der in's Unendliche gehenden Theilbarkeit der stofflichen Realität muß eine in's Unendliche gehende Ausgedehntheit desselben entsprechen. Dies heißt aber die reale Stofflichkeit absolut von der innerlich fassenden und äußerlich umschließenden Form, und damit von der Macht des Gedankens emancipiren oder philosophisch undenkbar machen. Eben diese Emancipation von der Macht des gestaltenden Gedankens ist die Ursache der Beschränkung auf den mit der Erkenntniß von Thatsächlichkeiten sich begnügenden Phänomenalismus, und zieht weiter auch die Nothwendigkeit nach sich, den Zufall als Mitursache in der Weltbildung gelten zu lassen.[1]

---

[1] Vgl. die oben S. 20, Anm. 3 citirte Schrift Ardigò's: Formazione naturale ecc. — Ferner Ardigò's Abhandlung: Il caso nella filosofia positiva. Rivista III, pp. 283 sgg.

Der Casualismus hat nichts Anstößiges, wenn das zufällige Geschehen als eine der von der durchwaltenden Macht der Idee beherrschten variablen Möglichkeiten des Geschehens verstanden wird. Im Naturdasein ist dieser Variabilität in den Individuirungen der Species weiter Spielraum gegeben; sie ergibt sich unmittelbar aus der Idee des Naturdaseins als eines in sich selber nicht zur absoluten Totalität abgeschlossenen Seins, und ist einem ideellen Interesse dienstbar, indem sie der geregelten Ordnung der sichtbaren Wirklichkeit den Reiz einer möglichst gesteigerten Mannigfaltigkeit zu verleihen bestimmt ist. Sie ist weiter auch, und zwar in noch höherem Grade, im Bereiche der moralischen Ordnung freigegeben, deren Träger selbstige, mit dem Vermögen wahlfreier Selbstbestimmung begabte Existenzen sind; das freiwaltende Thun der geistigen und moralischen Existenzen ist in den Plan der göttlichen Weltordnung aufgenommen, und in der vom zufälligen Verhalten der geistigen und moralischen Existenzen unabhängigen unfehlbaren Gewißheit und Sicherheit seiner absoluten Verwirklichung soll sich eben nur die absolute Größe der göttlichen Macht und Weisheit offenbaren. Wie aber, wenn an die Stelle der allbestimmenden göttlichen Absolutheit die in eine unendliche Vielheit von Relationen auseinandergehende kosmische Wirklichkeit tritt? Hier wird der Zufall als unerläßliches Vehikel der zur Ordnung des kosmischen Seins gehörenden continuirlichen unmerklichen Alterationen postulirt und damit zu einer kosmischen Macht erhoben, die zwar untergeordneten Ranges, aber eine unentbehrliche Potenz, ein subalterner Gott ist. Der Zufall resultirt in Ardigò's Weltsystem aus der mit der Unendlichkeit des Weltganzen gegebenen unendlichen Bezogenheit jedes einzelnen unendlich kleinen Theilchens desselben. Ist nun die Idee einer unendlichen Welt eine unmögliche Idee, so ist damit auch der zum integrirenden Momente der Weltordnung, zum Range eines kosmischen Gesetzes der unendlichen Welt erhobene Casualismus gerichtet. Es ist nur eine unabweisliche Consequenz des antitheistischen Weltsystems Ardigò's, wenn er erklärt, daß es ein Gesetz im absoluten Sinne des Wortes überhaupt nicht gebe.[1]

---

[1] La Legge puramente Legge non si trova, come non si trova la Causa puramente Causa, la Sostanza puramente Sostanza, l' Assoluto puramente Assoluto. Rivista III, p. 256.

VI.

Zufolge der von Ardigò in Abrede gestellten metaphysischen Realität des menschlichen Seelenwesens kann seine psychologische Methode nur die psychophysische sein.[1] Er sieht in der Psychophysik die Ausgleichung der beiden einander entgegengesetzten falschen Extreme des Spiritualismus und Materialismus. Die Annahme, daß es gewisse von den körperlichen Organen völlig unabhängige geistige Actionen gebe, hat zwar von Altersher bis auf die Gegenwart ihre Vertreter gehabt, ist aber seit jeher gerade von den Einsichtigsten auf das Entschiedenste bekämpft worden. Alle psychischen Acte ohne Ausnahme sind entweder Sensationen oder Erinnerungen an Sensationen; sie hängen daher ganz von der Qualität, Form und Thätigkeitsweise der Sinnesorgane ab, so daß, wenn der leibliche Organismus des Menschen anders eingerichtet wäre, auch sein Denken ein ganz anderes sein müßte. Die psychische Thätigkeit ist gleich den physischen Acten dem Gesetze der Zeit unterworfen; die gerühmte Schnelligkeit der Gedankenbewegung steht weit hinter jener der elektrischen Thätigkeit zurück. Die psychische Thätigkeit ist ferner gleich der physischen dem Gesetze der Äquivalenz der Kräfte unterworfen; mit jedem Gedanken ist ein bestimmter materieller Kraftverbrauch verbunden, sei es, daß die zu verbrauchende Kraft von Außen in das Sinnesorgan geleitet wird, oder in Folge der Processe der Ernährung und Respiration aus der Nervensubstanz sich abgesetzt habe. Die Instincte und Gewohnheiten welche so großen Einfluß auf die psychischen Operationen nehmen, wurzeln durchgängig in natürlichen oder künstlich erzeugten organischen Dispositionen. Die Instincte, theilweise auch die Gewohnheiten und selbst moralische Qualitäten vererben sich durch Zeugung. Organische Metamorphosen bringen, wie in der Thierwelt zu bemerken ist, die überraschendsten psychischen Umstimmungen hervor; auch beim Menschen sind Gefühle, Affecte, Gemüthsstimmungen von der organischen Disposition abhängig, so daß sie durch physische Einflüsse künstlich hervorgerufen werden können. Der psychische Zustand ist ein anderer im Wachen und im Traume, ein anderer im gewöhnlichen Lebenszustande und im Schlafwandeln. Der Irrsinn wird ausschließlich durch gewisse specielle physiologische Ursachen erzeugt, welche auf die Denk- und

[1] Psicologia, pp. 256 sgg.

Willensthätigkeit des Menschen Einfluß nehmen. Das psychische Leben beginnt mit dem organischen Leben, wächst und wandelt sich zugleich mit demselben, und nimmt auch mit demselben wieder ab; diese langsame Abnahme ist der in einer Succession von Momenten sich vollziehende Tod, welchen man fälschlich als einen momentanen Act ansieht.

Wie dem Physiker Materie und Bewegung zur Erklärung aller Naturerscheinungen genügen, so dem Psychologen die Sensationen und deren Associabilität. Und wie durch die echt physikalische Erklärungsweise die Annahme imponderabler Fluida und anderer fictiver materieller Kräfte beseitigt worden ist, so ist auch der Psycholog als Psychophysiker im Stande zu zeigen, daß alle die verschiedenen psychischen Potenzen, von welchen die hergebrachte Psychologie zu reden weiß, sich einfach auf eine Diversification der aus denselben elementaren Daten resultirenden Processe reducirt. Die Sensation, in deren Folge die Perception eintritt, ist schon ursprünglich die Verschmelzung einer großen Anzahl mannigfachster particulärer Sensationen, demzufolge auch die Perception nicht, wie man bisher annahm, etwas Einfaches, sondern etwas höchst Zusammengesetztes. Die Zahl der Componenten, als welche die elementaren Daten der psychischen Vorstellung zu nehmen sind, vervielfältigt sich beim Eingehen auf die Analyse der einzelnen Sinneswahrnehmungen; so ist z. B. der optische Nerv aus ungefähr 5000 Nervenfäden zusammengesetzt, deren jeder seine besondere Sensationsthätigkeit hat. Beachtet man weiter, daß die specifischen Wahrnehmungsweisen der einzelnen Sinne nur variirende Zusammensetzungen elementarer Sensationen sind, welche Zusammensetzungen in der Sensation jedes einzelnen Nervenfadens vorkommen müssen, so kommt man auf unendlich kleinste Elemente des Sensationsactes, welche den in der Physik aufzuweisenden unendlich kleinsten Elementen der körperlichen Massen entsprechen. Die Analogie der psychischen Vorgänge mit den physischen setzt sich weiter auch in der sogenannten Ideenassociation fort; dieselbe vollzieht sich nach den Gesetzen der Kräftelatenz und der Arbeitstheilung. Wie z. B., wenn ein Sonnenstrahlenbündel auf das grüne Pflanzenblatt fällt, ein Theil der Strahlen reflectirt, ein anderer Theil aber von dem Blatte absorbirt und für die vegetabilische Bildungsthätigkeit verwerthet wird, so erschöpft sich auch die Kraft, durch welche das Sinnesorgan erregt ist und jene, welche dem Verbrauche der Nervensubstanz entspricht, keineswegs in der Hervorbringung der bewußten Vorstellung, sondern es bleibt ein Theil derselben latent und

fixirt sich in der Form einer Strebung oder Habitualität, welche gelegentlich aufwacht und hiedurch das Phänomen der Reproduction einer gehabten Vorstellung bewirkt. Das sogenannte Gedächtniß als besondere Seelenpotenz ist somit eine reine Fiction, an deren Stelle das Gesetz der Kräftelatenz zu treten hat. Das Gesetz der Arbeitstheilung manifestirt sich in der durch die complicirte Organisation des Menschen bedingten Diversification der psychischen Acte, in welche das Wirken der in die Seele von Außen eingedrungenen oder im Innern aufgehäuften oder in den latenten Formen des Gedächtnisses, der Neigung oder Gewohnheit zurückbehaltenen Kraft auseinandergeht, um in den mannigfachsten Metamorphosirungen die verschiedenartigsten Gedankengebilde hervorzubringen.

VII.

Jede psychische Vorstellung schließt einen Willensimpuls in sich;[1] die Willensacte sind im Grunde selber nur Sensationen, und haben an der zusammengesetzten Beschaffenheit derselben Theil. Daß man den Willensacten ein besonderes Willensvermögen unterlegen zu müssen glaubt, erklärt sich aus der Gewohnheit, jede Sensation auf ein bestimmes Object als verursachenden Grund zu beziehen; da nun weder ein äußeres Object, noch irgend ein bekanntes körperliches Organ als Ursächlichkeitsprincip der Willensacte annehmbar erscheint, indem die Bewegungen der Cerebralorgane sich unserer Beobachtung völlig entziehen, so meint man ein besonderes seelisches Willensvermögen als zureichenden Grund der Willensactionen annehmen zu müssen. Die unter dem Namen des Willens gehende impulsive Kraft der Sensation besteht darin, daß sich die mit der Sensation gegebene Bewegungsthätigkeit nach physiologischen Gesetzen transformirt, indem sie in die Bewegungen der collateralen Organe und der Muskeln sich fortpflanzt. Dies gilt gleich sehr von der frisch empfangenen und von der in der Erinnerung auftauchenden, von der isolirten und associirten Sensation; nicht minder von den Ideen, die nichts Anderes als Associationen von Ideen sind. Die Impulsionskraft der Ideen ist schwächer als jene der Sensationen; unter diesen wirken wieder die frisch entstandenen am stärksten. Erziehung, Gewöhnung und andere Ursachen vermögen jedoch den Ideen das Übergewicht über die Impulsionskraft der unmittelbaren

[1] Psicologia, pp. 249 sgg.; 321 sgg.

Sensationen zu verschaffen; das Gefühl der Befriedigung, von welchem die Bethätigung dieses Übergewichtes begleitet ist, ist der echte Lohn der Tugend, außer welchem die wahre Tugend keinen anderen begehrt. Spinoza lehrt, daß die Glückseligkeit mit der Tugend identisch ist; Pomponazzi erklärte die Tugend für eine vom Unsterblichkeitsglauben völlig unabhängige Willensdisposition.

Unter der Sittlichkeit ist dem Gesagten zufolge jene psychische Disposition zu verstehen, vermöge welcher die Impulsionskraft der Idee das entschiedene Übergewicht über die übrigen der Idee widerstreitenden Vorstellungen hat, so daß sie, wenn nicht ausschließlich, doch vorwiegend die Richtung des menschlichen Handelns bestimmt. Mit der vollendeten Idealität ist auch die vollendete Tugend gegeben. Die Idee im strengeren Sinne des Wortes ist jene, welche die Dinge nach ihrer rein objectiven Seite darstellt, während die minder edlen Ideen die subjectiven, das Interesse des Individuums betreffenden Seiten der Dinge im Auge haben. Der Moralist dringt auf die uninteressirte Tugend, d. i. auf die durch rein objective Ideen bestimmten Handlungsweisen. Zu diesen muß jedoch der Einzelmensch und die Gesammtheit erzogen werden; das Werk der Erziehung ist ein langsamer Proceß, der in der Entwickelung der Gesellschaft sich vollzieht, aber seine lebendigen Impulse aus dem individuellen Denken der Einzelnen schöpft.

Durch die Erklärung des von der successiven Hervorbildung der wahrhaften Objectivität des Denkens abhängigen Wesens der Sittlichkeit ist auch das Verständniß dessen angebahnt, was man unter einer freien Willenshandlung zu verstehen hat. Dieselbe hat wesentlich das entwickelte Denken und das hiemit gegebene Übergewicht über die sensationellen Eindrücke zu ihrer Voraussetzung; dies ist die wissenschaftliche Erklärung der Willensfreiheit des Menschen. Die Berufung auf das unmittelbare menschliche Bewußtsein, in welchem sich die Thatsache der Willensfreiheit bezeugen soll, hat keinen philosophischen Werth, und kann nichts beweisen, da die physiologischen Processe, durch welche die Gedankenreihen und deren verschiedene Associationen angeregt und veranlaßt werden, dem unmittelbaren Bewußtsein sich entziehen. Für dasselbe existirt nicht der Causalnexus zwischen Gedanke und Gedanke, zwischen der Reihe von Gedanken und der Erwägung, in welche die Gedankenreihe ausläuft. Es hat für die verschiedenen psychisch-ethischen Vorkommnisse lauter unwissenschaftliche Erklärungen zur Hand. Die Unregelmäßigkeiten im Gedankenprocesse sind ihm Werk des Zufalles; ein

guter Gedanke, der siegreich die Herrschaft über die ihm widerstrebenden Vorstellungen behauptet, ist ihm Eingebung eines guten Geistes, das Gegentheil dämonische Inspiration. Die mit der Idee eines Zweckes sich verknüpfende Idee des zweckdienlichen Mittels wird nicht aus der Ideenassociation, aus der Schärfung der psychischen Attention erklärt, sondern als ein Werk des Willens genommen, der sich nun einmal vorgesetzt hat, seinen Zweck zu realisiren.

VIII.

Die Möglichkeit der moralischen Selbstbestimmung des Menschen erklärt sich bei Ardigò daraus, daß der Organismus des Menschenwesens unter allen terrestrischen Organismen am weitesten jener absoluten Determination entrückt ist, welche im unbelebten rohen Stoffe das Verhältniß der Componenten desselben zu einander bestimmt.[1] Der rohe unbelebte Stoff ist der Typus des ausschließlich heteronomen Seins; im vegetabilischen Sein, welches aus einem bestimmten Keime heraus sich entwickelt, beginnt der Bereich des autonomen Seins, dessen höchste Entwickelungsform im Menschen sich darstellt. Die Autonomie des Menschen ist gleichbedeutend mit demjenigen, was man als Liberum arbitrium des Menschen zu bezeichnen pflegt; sie schließt den physikalischen Determinismus, den Fatalismus und Casualismus aus, ebenso aber auch den unphilosophischen Begriff der Libertas indifferentiae, welcher dem vernünftigen Wollen ein grundloses Wollen substituirt. In der Vernunft des menschlichen Wollens ist das Recht der menschlichen Herrschaft über die Erdendinge gegründet. Recht und Moral, Dürfen und sittliches Müssen sind in der Wurzel geeinigt; ihre gemeinsame Wurzel ist die menschliche Idealität, welche die sittliche Bestimmtheit des Willens und den Beruf der menschlichen Herrschaft über die Außendinge in sich schließt. Das in der menschlichen Vernunftentwickelung gegründete Recht ist als natürliches Recht ein absolutes Recht, durch welches nicht bloß der brutale Machtbegriff des rohen Materialismus, sondern auch der religiöse Heteronomismus der theistischen Rechtsauffassung ausgeschlossen ist, die den factischen Bestand incongruenter und unvollkommener Rechtszustände durch Berufung auf die providentielle Fügung legitimiren will. Die religiös-conservative Rechtsauffassung streitet gegen das Evangelium, durch welches ein

[1] Morale dei Positivisti, pp. 141 sgg.

geflissentliches Niederhalten des Durchbrechens besserer und gerechterer Zustände ausdrücklich verpönt wird.

Die menschliche Societät ist eine natürliche, dem menschlichen Bedürfnisse entsprechende Thatsächlichkeit, deren Entstehung demzufolge weder mit den Theisten auf ein göttliches Geheiß zurückgeführt, noch mit dem metaphysischen Materialismus aus einem ursprünglichen Vertrage abgeleitet werden kann. Die ursprünglichsten prähistorischen Societätszustände trugen selbstverständlich einen völlig embryonischen Charakter an sich, es waltete in ihnen die Isolirtheit des Individuums vor; das letzte höchste Ziel der menschlichen Gesellschaftsentwickelung ist die durchgebildete allgemeine Menschenvereinigung, deren vollkommene Verwirklichung sich jeder fixen Zeitbestimmung entzieht. Daß dieses Ziel bereits im Denken der civilisirten Völker existirt, beweisen die fortschreitend mehr und mehr sich entwickelnden internationalen Beziehungen derselben. Ebenso hat die demokratische Idee, d. h. die Beseitigung ungerechter Bevorzugungen einzelner Gesellschaftsclassen zum Nachtheile der auf Geist, Fleiß und tugendhafte Rechtschaffenheit gegründeten gemeinschaftlichen Anrechte und Ansprüche, bereits ein lebendiges Dasein in den Anschauungen der gegenwärtigen civilisirten Gesellschaft. Die ideale Form der Societät ist die freie Vereinigung auf Grund der natürlichen Interessengemeinschaft. Gewaltsame Gesellschaftsschöpfungen, wie sie von Eroberern geschaffen werden, oder künstliche politische Schöpfungen im Geschmacke einer nunmehr aussterbenden Diplomatenschule sind die Entstehungsursachen eines verderbten Gesellschaftsrechtes, gegen welches zufolge des naturgemäßen Verlaufes der menschlichen Dinge das unverjährbare natürliche Recht früher oder später zur Geltung kommen muß. Die römische Kirche, deren ursprüngliche Gestaltung auf das ideale Princip der freien Vereinigung gegründet war, hat sich in ihrer weiteren Ausbildung gegen die Consequenzen jenes Principes gekehrt, und zufolge ihres Ankämpfens gegen die fortschrittliche Entwickelung in die entschiedenste Negation aller wahrhaften Idealität verkehrt. Sie läßt weder das individuelle, noch das gesellschaftliche Recht in seiner natürlichen Wahrheit gelten; daher die Aufgabe der Wissenschaft nur die Zerstörung und Vernichtung dessen, was der Kirche als Recht gilt, sein kann.

Ein innerer Erklärungsgrund der völlig verschobenen Stellung der Kirche zur heutigen Idee der Societät liegt im falschen Ascetismus des Christenthums, der auf einen falschen spiritualistischen Begriff vom

menschlichen Seelenwesen gegründet ist. Das Christenthum predigt Weltflucht als höchste sittliche Vollkommenheit; die richtige Philosophie sagt, daß die sittliche Vollkommenheit des Individuums Reflex und Wirkung der socialen Idealitäten sei. Die sittliche Vollkommenheit des Einzelnen ist auf die antiegoistische Selbstlosigkeit des Menschen gegründet, die nur in der Societät bethätigt werden kann und mit dem weltflüchtigen Werben um einen jenseitigen himmlischen Lohn sich nicht verträgt. Die Tugend ist auf Einsicht gegründet; die menschliche Vernunfteinsicht entwickelt sich nur im lebendigen Verkehre mit der fortschreitenden Entwickelung des Gesammtlebens der Societät. Der Widerspruch der Ergebnisse dieser Entwickelung mit dem dogmatischen Bekenntniß der Kirche drängt diese in den Kampf gegen die moderne Societätsidee und zur Niederhaltung der aus dem geistigen Fortschritte der Menschheit sich absetzenden moralischen Vollkommenheitsidee.

Ardigò kann sich nicht verhehlen, daß die Beschränkung des Begriffes der ethischen Verantwortlichkeit auf jenen der Reaction der Societät gegen ein pflichtwidriges Handeln des Einzelnen nicht ausreiche, die Moral nach dem Gesammtumfange ihrer Forderungen ausreichend zu sanctioniren.[1] Ardigò meint, daß den Vertretern der christlich-metaphysischen Ethik nicht das Recht zustehe, der positivistischen Ethik diesen Vorwurf aufzuladen, da er auf sie selbst zurückfallen würde; auch die kirchlichen Ethiker wagen nicht, die höchsten sittlichen Vollkommenheiten den Einzelnen zur Pflicht zu machen, sondern unterscheiden Pflicht und Rath. Damit werde aber von ihnen die strenge Absolutheit der sittlichen Forderung aufgegeben; und wenn nicht alles Gute strenge Pflicht sei, so sei damit die absolute Nothwendigkeit des sittlich Guten im Principe aufgegeben. Es ist nicht schwer hierauf die geeignete Antwort zu finden. Das absolut Gute ist wirklich nur in der göttlichen Vollkommenheit selber gegeben und außer Gott nicht vorhanden. Demzufolge kann es vom Standpunkte der christlichen Ethik nur die Eine absolute Forderung an die sittlich strebenden Menschen geben, daß sie zu Gott zu gelangen und mit ihm vereinigt zu werden trachten. Da sich aber unzählige Grade der Vereinigung mit Gott denken lassen, deren jeder in Anbetracht der geschöpflichen Endlichkeit der Menschen bloß ein relativer Grad sein kann, so kann nur das Streben nach Vereinigung mit Gott Gegenstand eines absoluten

[1] Morale, pp. 472 sg.; 623 sgg.

Gebotes sein, und Gegenstand der strengen Pflichtleistung nur dasjenige sein, ohne dessen Leistung eine Lebensgemeinschaft der Creatur mit Gott nicht möglich ist. Jede menschliche Creatur, welche zu Gott gelangen will, muß auf dem Grunde der sittlichen Gerechtigkeit stehen; daher die unerläßliche sittliche Forderung alles dessen, was zur Integrität des Bestandes der sittlichen Ordnung gehört. Damit ist die genaue und bestimmte Grenze zwischen sittlicher Würdigkeit und Unwürdigkeit gezogen, deren jede unzählige Abstufungen zuläßt. Die Unterscheidung zwischen sittlich Gebotenem und sittlich Gerathenem ist die auf dem Gebiete der Ethik zu Tage tretende Ausgleichung der Ideen der göttlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Barmherzigkeit, deren jede absolut wahr ist, und welche beide in der Idee der heiligen Liebe Gottes zu uns Menschen sich durchdringen. Dieser Liebe muß eine heilige Liebe von Seite des Menschen entsprechen, welche in demjenigen nicht vorhanden wäre, welcher sich absichtlich auf Erreichung des niedersten Grades sittlicher Vollkommenheit beschränken wollte; daher man mit Grund sagen kann, daß es einen niedersten Grad sittlicher Vollkommenheit nicht gebe, weil dieser eben keine Tugend mehr, sondern egoistische Lohndienerei wäre.

Wir wollen hier nicht weiter den durch das eben Bemerkte angebahnten Gedanken des Reiches der sittlichen Ordnung als eines in allen Arten und Graden individueller Selbstvollendung sich darstellenden Reiches der himmlischen Herrlichkeit verfolgen, welches auf Grund der unwandelbaren und unverletzlichen Normen der sittlichen Ordnung durch das freie, souveraine Walten der göttlichen Gnade geschaffen wird, und nur auf die von Ardigò gegen diese Idee des göttlichen Reiches aufgeworfenen Bedenken antworten. Ardigò sieht in diesem Zusammensein von freiem Gnadenwalten und unverbrüchlicher Gerechtigkeit eine Fusion contradictorischer Gegensätze, ein Zusammensein von Absolutem und nicht absoluter Launenhaftigkeit, und in Beidem eine Entlehnung aus der nicht verstandenen natürlichen Ordnung der Dinge, in welcher das Factische, soweit es nicht aus dem natürlichen Zusammenhange der Dinge erklärt werden kann, im gemeinen Sprachgebrauche als Zufälliges bezeichnet zu werden pflegt. Das Richtige ist, daß beide göttliche Coëfficienten des sittlichen Vollendungsreiches, die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit oder Gnade, absolute Factoren sind, die allerdings der relativen Potenz des menschlichen Wollens und Könnens sich contemperiren. Was auf Rechnung der göttlichen Willkür

zu gehen scheint, ist einzig aus der Relativität der geschöpflichen Potenzen zu erklären, deren vielfältige Bestimmbarkeit aber der göttlichen Weisheit nur als Mittel dient, einen Ordnungsorganismus wunderbarster Art zu schaffen, in dessen unerschöpflich reichen Diversificationen und Mannigfaltigkeiten etwas ungleich Vollkommeneres sich darstellt, als in den Componenten der mechanistischen Ordnung des Weltsystems Ardigò's, von welchen schon zufolge ihrer unendlichen Vielzahl kein einziger eine monadische Individualität und ein lebendes Totum darstellen kann, während das Reich der sittlichen Vollendung lauter individualisirte Tota darstellt,[1] deren jedes ein lebendiger Weltspiegel und Gottesspiegel ist, und die in Gott vollendete Wirklichkeit eigenartig zum Ausdrucke bringt. Die Idee einer individuellen Selbstvollendung, unter deren Voraussetzung allein eine sittliche Ordnung nach ihrem specifischen Wesen und distinctivem Charakter denkbar ist, wird von Ardigò absolut bei Seite gelassen; sie ist durch seine Annahme einer unendlichen Bezogenheit alles Einzelnen, durch die Relativität der sittlichen Verantwortlichkeit und der Sanction der sittlichen Ordnung ausgeschlossen. Ardigò anerkennt außer der Sanction des sittlichen Gebotes durch die Societät allerdings auch eine Sanction desselben durch das selbsteigene Gewissen des Handelnden; ja er stellt die Peinen des Schuldgewissens als die höchsten hin, welche der Mensch erleiden kann. Wenn aber die Ausbildung des sittlichen Gewissens vom Einflusse der Societät abhängt, und deren geistige Entwickelung immer nur eine relative ist, so kann die absolute Sanction des moralischen Gesetzes nicht unmittelbar schon mit der Thatsache des Gewissens gegeben sein, wofern dasselbe nicht, wie allerdings eine richtige psychologische Analyse es eruirt, als Mahnung und Hinweis auf die vom Denken und Wollen des Menschen unabhängig bestehende absolute Sanction des sittlichen Gesetzes erkannt wird. In Bezug auf jene Handlungen und Unterlassungen, welche nicht der Controle und Ahndung durch die Societät unterstellt sind, ist der Einzelmensch einzig nur unter die Controle seines eigenen Gewissens gestellt, und bei mangelhafter Ausbildung desselben der Ahndung eines schuldhaften Zurückbleibens hinter der Forderung des Gesetzes mehr oder weniger entrückt. Die gewissen-

[1] Solche individualisirte Tota sind nach Ardigò überhaupt nicht möglich, da er den metaphysischen Begriff der Individualität als eine Fiction bestreitet. Vgl. Ardigò's Abhandlung: L' individualità nella Filosofia positiva. Rivista I, pp. 1 sgg.

hafte Erfüllung der Pflichten des Menschen gegen sich selber, welche auf die Idee der gesollten Selbstvollendung gestützt und in Folge dessen die absolute Grundbedingung und Grundvoraussetzung der sittlichen Selbstvollendung des Menschen ist, hat ihre Gewährleistung einzig in dem von Ardigò kritisch beseitigten Idealismus des christlichen Bewußtseins, in dessen Anschauungen das irdische Zeitdasein in einer lebendigen Beziehung zur himmlischen Vollendungswelt steht. Der naturalistische Positivismus Ardigò's bietet so geringe Anhaltspunkte für die Begründung der sittlichen Pflichten des Menschen gegen sich selber, daß er in dem der socialen Ahndung entrückten Selbstmorde gar nicht eine directe, sondern nach Umständen nur indirecte Pflichtverletzung zu erkennen vermag, deren sittliche Verantwortlichkeit mit Rücksicht auf den krankhaften Bewußtseinszustand des zur Unnatur des Selbstmordes hingetriebenen Menschen entfalle. Daß die Unnatur dieser an sich vielleicht nicht mehr imputablen Handlung in einer Reihe vorausgegangener imputabler sittlicher Irrungen und Verschuldungen gegründet sein könne, daß ferner die Unsittlichkeit des Selbstmordes nur unter Voraussetzung einer von Ardigò nicht anerkannten absoluten Sanction des sittlichen Gesetzes sich erweisen lasse, sei hier nur vorübergehend bemerkt. Ohne die innere Aufeinanderbeziehung des Natürlichen und Sittlichen in der Menschennatur irgendwie verkennen zu wollen, muß eine unbefangene Anschauungsweise auf dem principiellen Unterschiede zwischen natürlicher und sittlicher Ordnung bestehen; das Unternehmen, Sitte, Recht, Staat auf dem Wege eines naturalistischen Positivismus wissenschaftlich erklären zu wollen, muß seiner Natur nach erfolglos bleiben. In der That handelt es sich bei Ardigò lediglich um ein unbestimmt gehaltenes Humanitätsideal, dessen volle Verwirklichung in eine unendlich weite Ferne hinausgerückt ist, wenn überhaupt der bis in jene Fernen vorgeschrittene kosmische Entwickelungsproceß noch ein Menschensein zuläßt. Das gegenwärtige Weltdasein des Menschen ist auf positivistischem Standpunkte lediglich eine empirische Thatsächlichkeit, die nicht etwa aus der Idee des Menschen verstanden, sondern der principiell adoptirten mechanistisch-physikalischen Grundanschauung angepaßt und eingeordnet wird.

IX.

G. Sergi vertritt den Positivismus als Anthropologist und faßt die Anthropologie als natürliche Geschichte des Menschen auf.[1] Ihre wissenschaftlichen Unterlagen sind Anatomie und Physiologie. Soweit die diesen Wissenschaften angehörigen Daten nur auf dem Boden der vergleichenden Menschenkunde vollkommen eruirt werden können, hat sich die Anthropologie durch die Ethnologie zu ergänzen. Hingegen alle übrigen der Ethnologie angehörigen Data über Religionen, Sprachen, Sitten und Bräuche, Lebensgewohnheiten und Culturstufen der Völker sind nach Sergi von dem specifischen Gebiete der anthropologischen Forschung auszuschließen. Diese Ausscheidung hat indeß eine rein methodologische Bedeutung; denn im Wesen der Sache ist Sergi mit den strengsten Positivisten darin einverstanden, daß Denken eine bloße Lebensfunction des animalischen menschlichen Organismus sei, und somit die Psychologie wesentlich auf die Physiologie zurückzuführen sei.[2]

Die psychologischen Phänomene lassen sich als Lebensäußerungen der Organismen auf die drei Hauptclassen der Ernährungs-, Beziehungs- und Reproductionsphänomene zurückführen. Unter die Beziehungsphänomene fallen jene des Sinnes und der Bewegung, welche zugleich auch Object der Physiologie sind; von der Sinnesthätigkeit als psychischer Grundthätigkeit sind alle übrigen psychischen Thätigkeiten abzuleiten, daher die Psychologie lediglich eine Specialisirung des auf die Relatiosphänomene bezüglichen Theiles der Physiologie ist. Spencer glaubt die Psychologie in eine objective und subjective abtheilen zu sollen, deren erstere sich mit dem Nerven- und Muskelapparate der psychischen Functionen, letztere mit diesen Functionen selber beschäftige; erstere gehöre der Biologie an, letztere sei aus der Biologie völlig auszuscheiden. Sergi hält diese Ausscheidung nicht für gerechtfertigt, da die objective und subjective Psychologie nur zwei Seiten einer und derselben Sache betreffen. Jedenfalls hat die Psychologie gleich der Physiologie die Biologie zur Unterlage, so daß beide Disciplinen als Auszweigungen der allgemeinen Biologie betrachtet werden können.

Dies läßt sich aus der Sensation nachweisen, aus welcher mit Ausnahme der Bewegung alle anderen psychischen Phänomene sich

[1] Rivista II, pp. 198 sgg.

[2] Vgl. Sergi, Origine dei fenomeni psichici, pp. 1 sgg. Eine ausführliche Kritik dieses Buches in Caporali's Nuova Scienza Vol. II, pp. 263—302.

entwickeln. Die Sensibilität ist nicht eine ausschließlich psychische Erscheinung, und kommt nicht blos in der höheren Thierwelt, sondern auch in der Mittelregion zwischen Thier- und Pflanzenwelt, ja sogar in der Pflanzenwelt vor. C. Bernard hat nachgewiesen, daß im einfachsten Pflanzenorganismus, in dem vegetabilischen Protoplasma oder in der primitiven Zelle Sensibilitätserscheinungen vorkommen, welche jenen im thierischen Protoplasma ganz ähnlich sind. Sie tritt beiderseits unter der Form der Irritabilität hervor, zu welcher sich unbewußte und bewußte Sensibilität als höhere Steigerungsgrade verhalten. In den höher entwickelten animalischen Organismen erscheint die nervöse Sensibilität als eine specielle Proprietät, während die elementare Form der Sensibilität in allen Geweben des animalischen Organismus vorhanden ist. Das nervöse Gewebe verdankt im elementaren animalischen Organismus seinen Ursprung den äußeren Theilen desselben und fungirt als Schutzorgan desselben; in den höheren Entwickelungsformen des animalischen Organismus erscheint es nach Innen verlegt, hat aber in den Sinnesnerven seine an die Peripherie des Organismus verlegten Ausläufer, wodurch an die ursprüngliche Entstehungsform des nervösen Gewebes und an seine inalterable und bleibende Bestimmung erinnert wird. Sämmtliche Formen der Sensibilität fallen unter den Gesichtspunkt von Protectionsfunctionen. Die Protectionsfunction bezieht sich anfänglich auf die Erhaltung des animalischen Individuums und der animalischen Gattung; hieher gehören die Functionen der Ernährung, des Wachsthums und der geschlechtlichen Propagation, die aber keine specifisch animalischen Functionen sind; denn diese beginnen eben erst mit dem Empfindungsleben, dessen primitive, in der Irritabilität gegebene Ansätze allerdings schon im Bereiche der vegetabilischen Welt sich vorweisen.

Die erste bestimmte Function der Sensibilität ist die Sensation, und die mit derselben verbundenen Schutzfunctionen sind die Lust- und Schmerzempfindungen. Das Empfinden als solches ist somit wesentlich eine Schutzfunction; in dieser Function ist der wahre Ursprung der Sensibilität und des psychischen Lebens enthalten. Die Empfindung für sich allein hat keinen repräsentativen Charakter, und läßt keine andere objective Bestimmtheit als jene des Gewiesenseins an eine bestimmte Stelle zu. Diese Localisation schließt aber bereits eine Sensation in sich, welche in weiterer Entwickelung die mentale Beziehung auf das die Empfindung verursachende Object in sich faßt. Insoferne läßt

sich die Sensation als embryonale Phase der Perception bezeichnen. Die Sensation als solche ist das Vehikel zur Erfüllung des Schutzzweckes der Empfindung, und specialisirt und vervielfältigt sich in gleichem Verhältniß mit der Vervollkommnung und organischen Durchbildung des animalischen Seins. Das Vorstellen ist durch die mit der höchst entwickelten und vervollkommneten Sensationsthätigkeit verbundenen bildlichen Reflexe der Dinge ermöglicht, deren Gewahrwerden eben das Wesen der Sensation ausmacht. Obschon das mit der Perception verbundene Vorstellen eine von der Sensation unterschiedene Function ist, fällt sie doch gleichfalls unter den Charakter einer Schutzfunction und leistet diesen Schutz sogar weit mehr und vollkommener, als die bloße Sensation; auch bedarf das höher entwickelte Thier einer derartigen Vervollkommnung der Schutzfunction, da es einer größeren Zahl von Gefahren ausgesetzt ist, als das minder entwickelte Thier.

Der Executor der Schutzfunction ist die im Dienste der Sensation und Perception stehende Bewegung, deren Zusammensein mit der Sensation Sergi durch den Ausdruck Estocinesi (Zusammensetzung aus αἴσθησις, κίνησις) bezeichnet. Die Bewegungsfähigkeit ist der Empfindungsfähigkeit proportionirt, daher die Entwickelungsstufen der Bewegungsfähigkeit mit jenen der Sensationsfähigkeit parallel gehen. Die erste unentwickeltste Form der Bewegungsfähigkeit findet sich in den Protozoen. Das specifische Organ der Bewegung ist die contractionsfähige Muskel, welche zum Nerv, dem Empfindungsorgan, in specifischer Beziehung steht. Man unterscheidet zwischen den glatten und quergestreiften Muskeln, durch deren erstere unwillkürliche, durch letztere willkürliche Bewegungen vollführt werden. Die Muskeln ersterer Art sind im Dienste der Ernährung, jene der letzteren Art im Dienste des sensitiven Beziehungslebens thätig. Auch in den Muskelbewegungen letzterer Art hat man unbewußte und bewußte Bewegungen zu unterscheiden. Erstere, die Reflexbewegungen, entsprechen den unmittelbaren Regungen des animalischen Selbstschützungstriebes; letztere werden durch die erkannte Gefahr hervorgerufen. Sie sind ihrem Ursprunge nach willkürliche Bewegungen, können aber durch beständige Übung automatisch werden. Alle Bewegungen ohne Unterschied aber werden durch die Empfindung hervorgerufen, so daß in dieser Hinsicht keine Discontinuität zwischen den primitiven, mechanischen, unbewußten Bewegungen einerseits und den willkürlichen Bewegungen andererseits

statthat, sondern das Empfindungsleben als der gemeinsame Grund beider erscheint.

Auch das Bewußtsein und das Gedächtniß stehen als Protectionsfunctionen mit der Empfindungsthätigkeit in engster Verbindung und erscheinen als höhere Steigerungen der mit der Empfindungsfähigkeit verbundenen Schutztendenz. Das Gedächtniß ist eine Continuation der ursprünglichen psychischen Functionen und erklärt sich gleich diesen aus der Eindrucksfähigkeit der Nervensubstanz. Einzelne Thierclassen, z. B. Ameisen, Bienen, sind ausgeprägte Repräsentanten des Gedächtnisses als Schutzkraft der animalischen Existenz. Das Bewußtsein ist durch das Vorhandensein eines centralisirten Nervensystems bedingt. Man kann dasselbe beziehungsweise selbst den unvollkommenen, einer solchen Centralisation entbehrenden animalischen Wesen nicht ganz absprechen. Überall, wo eine durch Nerventhätigkeit bedingte Schutzfunction statthat, muß mindestens auch ein Dämmerschein des Bewußtseins vorhanden sein. Mit der distincteren Gliederung und zunehmenden Centralisirung des Nervenlebens geht auch eine successive Steigerung des Bewußtseins parallel. Und umgekehrt steigert sich mit der Fähigkeit, die animalischen Existenzbedingungen mittelst des Bewußtseins wahrzunehmen, die Vertheidigungs- und Selbstschützungsfähigkeit des animalischen Individuums; die entwickeltere Bewußtheit entspricht eben der für die entwickelteren und vollkommener durchgebildeten animalischen Organismen vorhandenen Nothwendigkeit eines höheren Grades von Selbstschützungsfähigkeit. Aus diesem Grunde muß der Mensch das höchstentwickelte Bewußtsein haben.

Der Mensch entbehrt der vielerlei Schutz- und Vertheidigungsmittel, mit welchen der animalische Organismus ausgerüstet ist; und darum ist das wahre Schutzmittel der menschlichen Existenz nur die menschliche Psyche selber.[1] Der Mensch hat mit den Thieren die biologischen Functionen der Ernährung, des Geschlechtsverkehres, der Selbstwehr gegen Bedrohung und Gefährdung der individuellen Existenz, der Verwandtschaftsbeziehungen und Geselligkeitsverhältnisse gemein, bei deren beiden ersteren die psychischen Functionen secundär eintreten, während dieselben bei den drei letzteren specifisch Phänomene und Organe der Psyche sind. Indeß zeigt sich bereits bei der menschlichen Alimentation, daß die bei den höher entwickelten Thieren auffällig bemerkbaren sub-

[1] O. c., pp. 250 sgg.

sidiären psychischen Functionen sich dadurch vervielfältigen, daß der Mensch auf Erfindung künstlicher Mittel zur Gewinnung der ihm nöthigen oder zusagenden Nahrung angewiesen ist. Sergi will dieß indeß nur als Steigerung der beim Thiere vorkommenden psychischen Functionen angesehen wissen. Auch die Anknüpfung geschlechtlicher Beziehungen beginnt erst in den höheren und civilisirteren Menschenrassen etwas specifisch Menschliches und durch den Hauch der Idealität Verschönertes und Veredeltes vorzuweisen. Die Nothwendigkeit sanitärer Vorkehrungen zum Schutze der individuellen Existenz führt beim Menschen zur allmäligen Gewöhnung an Bedeckung der einzelnen Theile des Körpers, Bereitung geeigneter Wohnstätten, Entdeckung von Heilmitteln für Schäden und Krankheiten des Körpers. Das Gefühl der Hilfsbedürftigkeit erzeugt die Religion mit ihren Bräuchen und Cultobjecten; und selbst die erhabensten und geistigsten Religionsformen verleugnen nicht den specifischen Charakter der Religion als psychischen Schutzorgans. Daß die Verwandtschafts- und Gesellschaftsverhältnisse dem Zwecke der Erhaltung der Einzelnen und der Gesammtheit dienen, ist selbstverständlich; das specifisch Menschliche und menschlich Edle im menschlichen Zusammenleben ist die dem Schutzzwecke desselben entsprechende psychische Auffassung der socialen Functionen des Menschen oder die moralische Gesinnung, deren Ansätze nach Sergi sich bereits in der Thierwelt vorweisen. Der imperative Charakter der Moral beruht auf der vernunftgemäßen Einsicht in die Nothwendigkeit, das individuelle Verhalten den gegebenen natürlichen Daseinsbedingungen des Menschen anzupassen. Die subjectiven Impulse zur Befolgung der moralischen Imperative resultiren aus den psychischen Lust- und Schmerzgefühlen des moralischen Empfindens. Die Moralität ist die höchste psychische Schutzfunction der menschlichen Societät und aller einzelnen Glieder derselben, und darum ein unerläßliches Postulat, dessen sich die menschliche Natur ebensowenig entschlagen kann, als des Begehrens nach Erreichung der Glückseligkeit d. i. des Wohlseins der Gesammtheit und aller Einzelnen.

Wir haben zu dieser Ableitung der Moral und ihrer Verbindlichkeiten nur so viel zu bemerken, daß die unverbrüchliche Heiligkeit des Sittengesetzes und aller seiner besonderen Forderungen einzig durch das religiöse Gewissen garantirt ist. Denn nur in Kraft des Bewußtseins um die Verantwortlichkeit aller menschlichen Gedanken, Gefühle und Handlungen vor Gott wird der Mensch sich verpflichtet

fühlen, den moralischen Geboten und Verboten auch in allen jenen Fällen gerecht zu werden, in welchen sich eine durch Übertretung derselben involvirte Schädigung des allgemeinen Wohles oder seines persönlichen Wohles seinem Denken nicht nahelegt. Eine Absolutheit der sittlichen Forderung ist ohne lebendigen Gottesglauben nicht denkbar; die Absolutheit der sittlichen Forderung anerkennen, heißt Gott anerkennen, der als die absolute Wahrheit die absolute Realität der sittlichen Forderung ist. Sergi setzt mit den übrigen Positivisten das Wesen der moralischen Gesinnung in die Überwindung des natürlichen Egoismus; die absolute Überwindung desselben ist in der unverbrüchlichen Pflichttreue gegen Gott gegeben. Die Reduction der moralischen Idee auf die Idee der individuellen und generischen Selbsterhaltung schließt schon eine Verkürzung des moralischen Gesichtskreises in sich, indem sie die Idee der Selbstvollendung ausschließt. Allerdings fällt die absolute Selbsterhaltung mit der Selbstvollendung zusammen. Diese ist aber als individuelle Selbstvollendung vom Positivismus schlechthin aufgegeben, die generische Selbstvollendung des Menschen aber in eine unbestimmte Zeitferne gerückt, und in Anbetracht der thatsächlich gegebenen Beschaffenheit des zeitlichen Erdenmenschen und seiner zeitlich-irdischen Daseinsbedingungen überhaupt nicht in der irdischen Zeit zu erwarten. Nicht auf die successive Transformation der irdischen Zeitzustände, sondern auf die Transformation des vergänglichen Zeitdaseins in ein unvergängliches überzeitliches Sein sind die Hoffnungen der Menschen zu setzen; einzig diese Hoffnung gibt ausreichenden Ersatz für das nicht zu beseitigende Elend des irdischen Zeitdaseins und beschwingt den sittlichen Muth zur Anstrebung eines höchsten absoluten Zieles, ohne dessen Erreichung das irdische Zeitdasein umsonst gelebt wäre. Wenn die Ethik schon durchaus mit dem Kampfe um's Dasein in Zusammenhang gebracht, ja als die specifisch menschliche Form desselben angesehen werden soll, so muß das ethische Thun als Kampf um die Erringung des überzeitlichen Seins der Menschheit verstanden werden, weil einzig die überzeitliche Vollendung als das des menschlichen Willensstrebens würdige Endziel angesehen werden kann.

X.

Einer der jüngsten Anhänger der auf naturwissenschaftliche Principien gegründeten Philosophie, Giovanni Cesca, ist bemüht, die derselben angehörigen Erörterungen vom Gebiete der ausschließlich natur-

wissenschaftlichen Betrachtungsweise auf den Boden der kritisch-philosophischen Behandlungsart zu übertragen. Für ihn steht sonach das erkenntnißtheoretische Problem im Vordergrunde. Die Idee des Evolutionismus vollinhaltlich und rückhaltlos anerkennend, verlangt er auch eine derselben vollkommen entsprechende Erkenntnißtheorie, deren genaue und denkstrenge Anwendung er zum Kriterium der philosophisch richtigen Behandlung der sachlichen Probleme der sogenannten wissenschaftlichen Philosophie macht. Indem er mit der ausschließlichen Relativität der menschlichen Erkenntniß vollkommen Ernst gemacht sehen will, erklärt er sich gegen jede Art von Metempirismus, und bemängelt demzufolge an Spencer[1] die Überschreitung des Standpunktes des reinen Evolutionismus durch Herbeiziehung des metempirischen Principes der Beharrung der Kraft, welches sich nicht erweisen läßt, und für die philosophische Erklärung der auf nachweisliche Naturgesetze zurückzuführenden Vorgänge des Naturdaseins völlig unnütz ist, ja sogar mit der von Spencer als Weltgesetz erwiesenen Instabilität des Homogenen in directen Widerspruch tritt. Die Wahrheit der Spencer'schen Philosophie ist eben nur der von ihm gelehrte Evolutionismus als allgemeines Naturgesetz, in dessen Formel der Modus der Weltentwickelung seinen exacten und präcisen Ausdruck hat.[2] Die synthetische Tendenz der Spencer'schen Philosophie scheint derselben eine gewisse Ähnlichkeit mit dem philosophischen Monismus zu verleihen, welcher namentlich in der heutigen deutschen Philosophie in weiten Kreisen vorwaltet und darauf ausgeht, den Dualismus zwischen Geist und Materie zu beseitigen. Dieß wird entweder, wie von Seite Lotze's, Fechner's und Hartmann's geschieht, in idealistischer Weise zu bewerkstelligen gesucht, oder nach Häckel's Vorgang in materialistischem Sinne. In beiden Fällen wird der vom richtig verstandenen Evolutionismus ausgeschlossene Metempirismus rehabilitirt; der idealistischen Rehabilitation desselben liegt ein ähnliches Denkmotiv zu Grunde wie dem Versuche Spencer's, durch seine Idee des Unerkennbaren Religion und Wissenschaft miteinander zu versöhnen. Cesca will den reinen Evolutionismus auch vom Positivismus

---

[1] L' evoluzione di Erberto Spencer. Verona, 1883.

[2] Spencer's Formel lautet in der wortgetreuen Übertragung Cesca's: L' evoluzione è un' integrazione di materia accompagnata da dissipazione di movimento, durante la quale la materia passa da un' omogeneità indefinita ed incoerente ad una eterogeneità definita e coerente e durante la quale il movimento ritenuto subisce una trasformazione analoga. O. c., p. 162.

unterschieden wissen, dessen eigentlicher Vertreter Comte sei, obschon beide sich miteinander vereinbaren lassen. Der Evolutionismus ist eigentlich nur die wissenschaftliche Vollendung des Positivismus; er kommt mit letzterem darin überein, daß die Philosophie lediglich die geistige Zusammenfassung des Erkenntnißstoffes der einzelnen besonderen Wissenschaften bedeute, geht aber über den Comtismus insofern hinaus, als er die Ergebnisse der einzelnen Wissenschaften in einem gemeinsamen Principe derselben convergiren läßt. Auch zum Neukantismus läßt sich der Evolutionismus in's Verhältniß setzen, indem er gleich diesem die Erkenntnißtheorie zur Unterlage der Philosophie macht. Während aber der Neukantismus sich ausschließlich auf erkenntnißtheoretische Untersuchungen beschränkt, ohne sich mit der Syntheſe und Coordination der einzelnen Wissenschaften zu befassen, macht der Evolutionismus gerade letzteres zu seiner Hauptaufgabe, und sieht in der vom Neukantismus vorgenommenen kritischen Rectification der Erkenntniß nur die unerläßliche Vorbedingung des richtigen methodischen Vorgehens auf dem Gebiete der realphilosophischen Erkenntniß.

Die Wichtigkeit, welche die kritisch revidirte Erkenntnißtheorie für Cesca hat, erklärt sein Interesse an Kant, dessen kritische Untersuchungen über das menschliche Erkenntnißvermögen den ersten Anstoß zur heutigen Gestaltung der dem Evolutionismus conformen philosophischen Erkenntnißtheorie gegeben haben.[1] Von einer Rückkehr zum alten Kant kann heute freilich keine Rede sein; wollte man Alles zusammenstellen, worin die verschiedenen Vertreter des Neukantismus von Kant abweichen, so würde von der Lehre des Königsberger Philosophen nicht viel übrig bleiben, was auch ganz erklärlich ist, wenn man die Fortschritte der Naturwissenschaften seit Kant in's Auge faßt. Das Hauptinteresse der philosophischen Gegenwart an Kant beruht auf der Überzeugung von der Nothwendigkeit des endgiltigen Aufräumens mit dem Metempirismus und Ontologismus, wozu Kant seinerzeit den Anfang machte.

Die specifische Aufgabe der Erkenntnißtheorie ist die Ermittelung der Möglichkeit einer wahren und objectiven Erkenntniß durch Aufzeigung realer objectiver Beziehungen, welche in unseren subjectiven Zuständen enthalten sind. Dadurch unterscheidet sich die Erkenntnißtheorie von der Logik, welche über den objectiven Werth und Gehalt

---

[1] Il nuovo realismo contemporaneo della teorica della conoscenza in Germania ed Inghilterra. Verona und Padua, 1883.

unserer Erkenntnisse gar nichts bestimmt, sowie von der Psychologie, die wol gleich der Logik den Erkenntnißproceß studirt und der Erkenntnißtheorie wichtigste Daten liefert, aber doch ihrerseits selber wieder die Erkenntnißtheorie zur Unterlage hat. Die Wechselbeziehung zwischen Erkenntnißtheorie aus Psychologie ist von Vielen geleugnet worden; die alte Psychologie begnügte sich mit der Ableitung der Erkenntnißthätigkeiten aus dem rationalen Seelenbegriffe, ohne nach der objectiven Wahrheit des Inhaltes der Erkenntnißthätigkeit zu fragen; noch Kant hielt den psychologischen und transcendentalen Gesichtspunkt ganz auseinander, daher man auch später noch die psychologischen und dianoetischen Gesetze als zwei differente Genera ansah, indem man erstere als natürliche psychische Gesetze behandelte, in letzteren aber kategorische Normen des Denkens erkennen zu müssen glaubte. Diese schroffe Auseinanderhaltung von Psychologie und Erkenntnißtheorie mußte aufhören, seitdem man anfing, nach der genetischen Entwickelung der menschlichen Erkenntniß zu forschen; denn in dieser Forschung coincidiren die gnoseologische und psychologische Untersuchung. Den Engländern gebührt das Verdienst, dies zuerst eingesehen zu haben, während bei den Deutschen vielfach die Neigung obwaltet, die Erkenntnißtheorie mit der Logik zu verbinden.

Eines der wichtigsten erkenntnißtheoretischen Probleme ist jenes über die objective Wahrheit der Perception, in dessen Erörterung die Gegensätze zwischen Realismus und Idealismus hervortraten. Idealisten heißen seit Wolff Jene, welche (gleich Berkeley) die Realität der Welt außerhalb der Seele leugnen. Der in diesem Sinne verstandene Idealismus hatte eine relative Berechtigung als Reaction gegen den vulgären Realismus, welcher das subjectivistische Element der menschlichen Erkenntniß übersah, und keine psychologischen Gründe für die Realität der Außenwelt anzuführen hatte. Eben diese Gründe ließen aber den Solipsismus als widernatürlich und widersinnig erscheinen. Die Hauptfunction des Menschen ist nicht das Erkennen, sondern das Handeln, das wesentlich in einer modificirenden Einwirkung auf uns selbst und auf die Außenwelt besteht, welcher gegenüber wir uns im Kampfe um die Existenz als Sieger behaupten wollen. Die Sprachwissenschaft hat eruirt, daß die ältesten Sprachwurzeln Bezeichnungen der menschlichen Thätigkeit sind, und daß die äußeren Objecte ursprünglich nur insoweit durch Worte bezeichnet wurden, als sie der menschlichen Thätigkeit unterworfen wurden. Die von Kant

versuchte Ausgleichung zwischen Idealismus und Realismus war eigentlich keine Ausgleichung; die von ihm vorgenommene Unterscheidung zwischen Noumenon und Phänomenon gab dem das Ich verabsolutirenden Idealismus Fichte's den geistigen Rückhalt. Fichte wollte den Widerspruch, der zwischen Kant's Noumenon und der nebenbei von Kant behaupteten Relativität der menschlichen Erkenntniß besteht, beseitigen, und zugleich auch den Materialismus gründlich entwurzeln. Von dieser Absicht ließen sich auch auf ganz entgegengesetztem Standpunkte stehende Forscher leiten, welche an das Princip der Relativität aller menschlichen Erkenntniß sich haltend, die Existenz des Dinges an sich leugneten, und mit der empirischen Realität der Welt sich zufrieden gaben, wie Mill, Bain, Lange, Liebmann. Gegen diese Repräsentanten des reinen Phänomenalismus machten in England Balfour, in Deutschland Riehl Opposition; in der That ist der Phänomenalismus nur ein provisorisches Auskunftsmittel zur Abhaltung des Idealismus von der einen, das Materialismus von der anderen Seite. Er widerlegt sich bereits durch die von der astronomischen und geologischen Wissenschaft ermittelten Thatsachen; die Empfindungswesen sind jüngsten Ursprunges, und die kosmische Wirklichkeit bestand längst in Zeiten, in welchen sie nicht erst in der Wahrnehmung empfindungsfähiger Wesen ein actuelles oder reales Sein erlangen konnte. Nachdem die Furcht vor materialistischen Consequenzen sich allmälig verloren hatte, zögerten die Psychologie, Psychophysik und Physiologie nicht länger, einen objectiv wahren Perceptionsinhalt zuzugeben, und dieß um so weniger, da mit der Erkenntniß der Unhaltbarkeit der Theorie der specifischen Nerventhätigkeit die Bedeutung des objectiven Factors der sinnlichen Erfahrungkenntniß sich nachdrücklichst zur Geltung brachte. Die Hinneigung zum Idealismus mußte sich verlieren, wenn die Ueberzeugung von einer vollkommenen Wechselseitigkeit zwischen Geist und Körper, zwischen physischen und psychischen Zuständen durchdrang. Denn in diesem Falle durfte man der objectiven Wahrheit der durch die Sinne an den Geist vermittelten Erkenntniß der Außenwelt ruhig vertrauen. So konnte sich ein neuer Realismus bilden, der durch Anerkennung der Relativität aller menschlichen Erkenntniß auch den berechtigten Exigenzen des Idealismus Genüge leistete. Als Vertreter dieses Realismus sind in England Spencer und Lewes erstanden; auch in Deutschland fand er eine mehrfältige Ausgestaltung im empirischen Realismus Kirchmann's, im idealen Realismus Überweg's

und Helmholtz', im transcendenten Realismus Hartmann's. Riehl, der sich zunächst an Spencer anschließt, constituirt das Bindeglied zwischen englischem und deutschem Realismus. Riehl und Helmholtz anerkennen die Realität des Dinges an sich, ohne jedoch sich auf die Erörterung desselben einzulassen, welche ihnen in Anbetracht der Unerkennbarkeit desselben unfruchtbar erscheint. Überweg und Hartmann aber suchen die Attribute des Dinges an sich, und die Beziehung derselben zu unseren Vorstellungen zu ermitteln. Kirchmann läßt sich auf eine Transaction zwischen vulgärem und empirischem Realismus ein, und stützt sich auf die Untrüglichkeit der Perception, die nach ihm die objective Realität der äußeren Welt mit sicherster Gewißheit verbürgt. In England war dem Realismus Spencer's durch die schottische Schule und durch Hamilton vorgearbeitet, welcher die schottische Philosophie mit Hilfe des Kant'schen Kriticismus zu verbessern sich bemühte, und die Relativität der menschlichen Erkenntnisse als Princip seiner reformatorischen Bestrebungen proclamirte. Spencer, der dieses Princip adoptirte, bekennt, es aus Hamilton's Schriften entlehnt zu haben. Lewes, der sich in der Bekämpfung des antirealistischen Idealismus mit Spencer Eins wußte, wollte deßungeachtet den Realismus Spencer's nicht gelten lassen, und kam wieder auf den Phänomenalismus zurück, welchen er mit dem vulgären Realismus eigenartig verquickte. Er nimmt die Existenz des Nichtich als ein unbestreitbares Factum hin, unterläßt aber zu untersuchen, wie es komme, daß die Sensation auf ein außer dem Bewußtsein vorhandenes Object bezogen werde. Spencer seinerseits zeigt, daß die im Bewußtsein gegebene Antithese zwischen Subject und Object eine unabweisliche Aussage des nach seinen besonderen Gesetzen thätigen Bewußtseins sei, und erweist die Wahrheit der Aussage desselben aus der in der Verschiedenheit der Bewußtseinszustände sich bekundenden Macht des objectiven Factors unserer Erkenntniß.

Obschon Cesca den Realismus Spencer's für den relativ richtigsten hält, betont er doch auch die Verbesserungsbedürftigkeit desselben. Man confundirte in England den aus der Kant'schen Philosophie überkommenen Begriff des „Dinges an sich" mit jenem der Substanz und Essenz. In Folge dessen identificirte Spencer das „Ding an sich" mit seinem Unerkennbaren, während ihm Lewes jede philosophische Geltung absprach. Kirchmann ist derselben Ansicht wie Lewes. Überweg, Hartmann und Helmholtz erkannten das „Ding an sich" als dasjenige,

wodurch unsere Vorstellungen hervorgebracht werden, und wollten es demzufolge von der metaphysischen Existenz unterschieden wissen. Cesca gesteht Überweg und Hartmann zu, daß sie einen richtigen Begriff vom „Dinge an sich" hätten, diesen Begriff aber theilweise wieder seines Werthes beraubten, indem sie auf das Object desselben alle Attribute der Materie übertrügen. Der richtigste Begriff des Dinges an sich findet sich bei Helmholtz, welcher dasselbe einfach als die reale objective Bedingung der Perception betrachtet, unter Fernehaltung jeder Beimischung irgend einer anderen die Reinheit dieses Begriffes trübenden metaphysischen Zugabe. Die Existenz des „Dinges an sich" muß anerkannt werden, weil wir nach dem objectiv giltigen Denkgesetze, welchem gemäß wir einen inneren und äußeren Factor unserer Vorstellungen anerkennen, auch in dem äußeren Factor etwas vorauszusetzen haben, was die Beziehung des äußeren Dinges zu unserem Bewußtsein als Causalgrund stützt. Das Ding an sich steht außer aller Beziehung zu unserem Bewußtsein; es ist aber der denknothwendig vorauszusetzende Erklärungsgrund des Vorhandenseins der denknothwendigen Beziehungen unserer Vorstellungen auf den äußeren objectiven Factor unseres Bewußtseins. Dabei haben wir stehen zu bleiben und uns jeder weiteren Aussage über die Beschaffenheit des Dinges an sich zu enthalten. Die auf die Untersuchung der Begriffe der Essenz, Substanz, des Absoluten u. s. w. eingehende Metaphysik kann nur die Gegenprobe der Nöthigung, bei dem einfachen Begriffe des Dinges an sich stehen zu bleiben, liefern; ihre Functionen können nur kritischer Art sein, und bloß die Unmöglichkeit einer metempirischen Wissenschaft constatiren.

XI.

Die denkstrenge Beschränkung der philosophischen Erkenntniß auf den Standpunkt der realistischen Empirie nöthigt Cesca, sich mit jenen denkverwandtschaftlichen Richtungen auseinanderzusetzen, in welchen unter Beiseitesetzung der durch jenen Standpunkt geforderten genetischen Erklärungsweise der psychischen Erscheinungen die sogenannte rationale Erklärungsweise zum Principe erhoben wird. Damit wird der Standpunkt des Empirismus aufgegeben, und demselben auf dem Boden der naturwissenschaftlichen Auffassung der psychischen Phänomene ein Rationalismus substituirt, der mehr oder weniger auf ältere, bereits geistig überwundene Denkweisen zurückleitet und eine störende Ingerenz

derselben in das heutige Wissenschaftsleben nach sich zieht. Cesca glaubt die Unwahrheit dieses dem Empirismus sich entgegenstellenden Rationalismus an einem speciellen psychischen Probleme, jenem der Localisation der Vorstellungen, erproben zu sollen.[1]

Zum besseren Verständniß dessen muß vorausgeschickt werden, daß auf dem Standpunkte des von Cesca adoptirten Realismus die drei Functionen der Objectivation, Localisation und Projection als naturnothwendige Begleitschaften der auf ein bestimmtes Object sich beziehenden Vorstellung gefaßt werden. Die Objectivation tritt ein bei Sensationen, welche durch einen äußeren Anreiz hervorgerufen werden; die auf diesem Wege hervorgerufenen Sensationen machen ihren Unterschied von den durch innere Vorgänge hervorgerufenen Sensationen durch die Hemmungen kenntlich, welche das Ich in seiner freien Bewegung erfährt, wodurch es auf den Gedanken eines außer ihm und unabhängig von ihm vorhandenen Objectes hingelenkt, und zur Anerkennung der Realität desselben vermocht wird. Die psychische Function des Objectivirens vererbt sich und wird hiedurch zum angebornen Instincte, welcher sich mit solcher Schnelligkeit bethätigt, daß wir seine Function erst dann gewahr werden, wenn sie bereits vollzogen ist. Der Objectivation folgt als zweite Function die Localisation oder die Projection nach, je nachdem es sich um eine Druckempfindung oder um eine Tast-, Gehörs-, Gesichtsempfindung handelt. Die Localisation ist nicht ursprünglich mit dem Empfindungsinhalte gegeben, sondern ist eine erst nachträglich sich einstellende psychische Function; Kinder unter vier Monaten sind der Localisation ihrer Schmerzempfindungen noch nicht fähig. Es fragt sich, wie und wodurch die Localisationsfunction in dem empfindenden Subjecte actuell und habituell wird. Und da treten einander die Erklärungsweisen der Nativisten und Empiristen gegenüber, deren erstere auf eine bestimmte in voraus gegebene Disposition des Organismus hinweisen, während letztere die Localisationsfunction durch die Erfahrung erzeugt werden lassen. Demzufolge unterscheidet Cesca nativistische und genetische Erklärungen der Entstehung der Localisation; die kritische Durchmusterung der verschiedenen Modificationen beider Erklärungsweisen soll zum richtigen Verständniß der Sache verhelfen.

---

[1] Le Teorie nativistiche e genetiche della localizzazione spaziale (Mantegazza gewidmet). Verona und Padua, 1883.

Die erstere Erklärungsweise betreffend führt Cesca fünf besondere Theorien vor: den physiologischen Nativismus Joh. Müller's und E. H. Weber's, den originären Nativismus Stumpf's, den originären Nativismus Riehl's, den Kant'schen Apriorismus und den Neukantianismus Classen's. Johannes Müller polemisirt gegen die Ableitung der Raumvorstellung aus der die Gesichtsempfindung bedingenden Contraction der Augenmuskeln, deren verschiedene Grade zu bestimmten Punkten der Netzhaut in Beziehung stehen und in Folge dessen die Apprehension der räumlichen Begrenzungen schaffen sollen. Dieses Schaffen ist nach Müller nur auf Grund einer präexistenten Zeitanschauung möglich, indem die räumliche Differenz der Netzhaut zu einer zeitlichen Unterschiedenheit der verschiedenen Muskelcontractionen wird; damit aber aus dieser Unterschiedenheit der Raumbegriff resultiren könne, muß in uns im Voraus schon eine Anschauung unserer eigenen Räumlichkeit vorhanden sein. Weber, welcher sich an Müller anschließt, stützt sich auf das von den Gegnern gemachte Zugeständniß, daß die Räumlichkeit nicht mit der bloßen Sensation gegeben sei; zugleich aber behauptet er, daß wir ursprünglich in Bezug auf Örtlichkeit nichts wüßten und die Beziehung der Sensation auf Räumlichkeitsverhältnisse bloß in Folge einer Excitation unserer Seelenthätigkeit eintrete, mittelst welcher wir mit der Sensation die Beziehung auf Räumliches in Verbindung setzen, wozu wir durch eine angeborene Seelenkraft genöthigt würden. Er meint hier auf die apriorischen Anschauungen Kant's sich stützen zu können, die er fälschlich als angeborne Formen deutet. Es ist ein Verdienst der Neukantianer, die Vermengung des Kant'schen Apriorismus mit dem Nativismus zurückgewiesen zu haben; die ausführlichste Berichtigung dieses Irrthums findet sich bei Classen, welcher speciell nachwies, daß Joh. Müller, der vom Kant'schen Idealismus auszugehen glaubte, in Wahrheit auf Cartesius sich stützte. Übrigens hat Weber selber den in seinen früheren Arbeiten in absoluter Weise ausgesprochenen Nativismus ermäßigt, und denselben namentlich in Bezug auf die von ihm eingehend auf's Neue untersuchte Localisationsfunction einer Reduction untergezogen, ohne freilich von demselben sich principiell loszusagen. Karl Stumpf suchte in einer 1873 erschienenen Schrift über die Raumvorstellung die nativistische Erklärung der räumlichen Localisation durch die Behauptung zu stützen, daß die Qualitäten der Sinnendinge nicht, wie die Empiristen behaupten, das zuerst Wahrgenommene seien, wozu die räumliche Unterschiedenheit als

später Erkanntes hinzutrete, sondern Ausdehnung und Räumlichkeit unter Einem wahrgenommen würden, indem es unmöglich sei, Farbe ohne Ausdehnung, oder Ausgedehntes ohne Farbe wahrzunehmen. Stumpf identificirt hiemit ein Denkurtheil des entwickelten Menschen mit einem psychischen Vorgange in der Seele eines Kindes, von welchem es erfahrungsmäßig feststeht, daß in ihm die Farbenperception vor Entstehung des Raumsinnes vorhanden sei. Riehl leitet die Raumanschauung aus der Gleichzeitigkeit der Sensation und aus der Apprehension dieser Gleichzeitigkeit durch das Bewußtsein ab. Die zur Genesis der Raumanschauung concurrirenden Sensationen sind jene des Getastes und Gesichtes, welche zwei von einander verschiedene Raumvorstellungen vermitteln; die Tastempfindungen treten indeß nur subsidiarisch ein und würden für sich allein zur Vermittelung einer Raumvorstellung nicht ausreichen. Der Raum ist specifisch eine Form des Lichtsinnes, und das Helldunkel der specifische Mittler der Apperception der räumlichen Ausdehnung. Diese Theorie kann nach Cesca insofern für eine Verbesserung der Theorie Stumpf's gelten, als sie erklärlich macht, wie auch Thiere mit einem bloß rudimentären Sehapparate ohne Farbensinn Raumvorstellungen haben können; sie läßt sich aber mit der Thatsache nicht vereinbaren, daß die Kinder, welche bereits wenige Tage nach der Geburt eine Sensation des Helldunklen haben, doch erst bedeutend später Raumesverhältnisse apprehendiren. Obschon nun Cesca Riehl's Ansicht im Principe verwirft, anerkennt er gleichwol das Verdienst, das Riehl durch Analyse der constitutiven Elemente des Raumbegriffes sich erworben, und weiter auch Riehl's Nachweis, daß das Charakteristische des Raumes die Notion von etwas außer uns Seiendem und in seinen Theilen Außereinanderseiendem sei. Riehl konnte deshalb auch mit Kant's Apriorismus der Raumanschauung nicht einverstanden sein und lieferte eine beachtenswerthe Kritik derselben und des Kant'schen Apriorismus im Allgemeinen, auf welche Cesca in zwei anderen später zu erwähnenden Schriften wiederholt zurückkommt.

Die genetischen Erklärungsversuche der räumlichen Localisation werden von Cesca gleichfalls in fünf Gruppen auseinandergeschieden: psychologische Theorien (Herbart, Waitz), associative Theorien (Bain, Taine, Delboeuf), psychophysiologische Theorien der Localisation der Sensationen (Lotze, Sergi), psychophysiologische Theorien der räumlichen Localisation (Helmholtz, Wundt), psychogenetische Theorien (Spencer). Herbart geht von der Thatsache aus, daß unsere Vorstellungen anfangs

nicht extensiv seien und sucht den Grund dessen in der Einheit und Einfachheit der Seele; daraus soll sich die ursprüngliche Intensivität der Empfindung erklären. Diese hat ihrerseits den Stützpunkt für die Erklärung der Raumvorstellung darzubieten; da aber die Empfindung an sich unräumlich ist, so kann die Raumvorstellung nur aus einer Mannigfaltigkeit von Empfindungen sich zusammensetzen, die dadurch entsteht, daß Blick und Tastung sich vor- und rückwärts bewegen, wodurch die Componenten der Raumvorstellung gewonnen werden. Diese Componenten sind die den Empfindungen jedes Momentes entsprechenden Theilvorstellungen, deren synthetische Verschmelzung die Vorstellung des räumlich Ausgedehnten ergeben soll. Nach Cesca wird auf dem Wege dieser Erklärungsweise wol die Vorstellung einer Coexistenz, aber nicht einer räumlichen Coexistenz gewonnen; er gesteht indeß zu, daß Herbart durch die Betonung des Außer- und Nebeneinanderseins als specifischen Charakters des Inhaltes der Raumvorstellung, sowie durch die Hinweisung auf den berechtigten Antheil der Physiologie am Zustandekommen der psychologischen Erklärung der Raumvorstellung sich ein reelles Verdienst erworben habe. Waitz weist die Mitwirkung der Physiologie an der psychologisch genetischen Erklärung der Raumvorstellung zurück und glaubt, daß eben das Festhalten an der Einfachheit und Untheilbarkeit des Seelenwesens die Entstehung der Raumvorstellung erklärlich mache, indem die Einfachheit des Seelenwesens die Verschmelzung mehrerer gleichzeitig gegebener Sensationen in eine intensive Vorstellung verhindere. Auf diese Weise komme die generelle Raumvorstellung zu Stande, während die specielle räumliche Zusammenordnung der Eindrücke von secundären psychologischen Processen abhänge und ein Product der Erfahrung sei, in welchem die Sinne des Gesichtes und Getastes zusammenwirken. Cesca hält dafür, daß die von Waitz auf eine metempirische Voraussetzung gegründete generelle Raumvorstellung in ihrer Unbestimmtheit von demjenigen, was der Raum in Wirklichkeit ist, nichts in sich enthalte; auch ist es nicht wahr, daß, wie Waitz dafürhält, die extensive Form simultaner Sensationen durch die verschiedenen Qualitäten der simultanen Sensationen bedingt sei, indem es der Fälle genug gebe, in welchen eine derartige Qualitätsdifferenz nicht statthabe.

Die empiristische Erklärung der räumlichen Localisation reicht in England bis auf Locke zurück, welcher der erste die psychischen Perceptionen zerlegte und sie als Sensationscomplexe aufwies. Berkeley

wendete Locke's Untersuchungsverfahren auf die Raumvorstellung an und zeigte, daß Entfernung, Größe und Ausdehnung nicht ursprüngliche Sensationen, überhaupt nicht Sinnesperceptionen, sondern Objecte der auf Erfahrung gegründeten Urtheile seien. Die schottische Schule bekämpfte Berkeley's Ansicht und bestand auf dem intuitiven Charakter der Ausdehnungsperception, welche sich weder in Sensationen zerlegen, noch genetisch erklären lasse. Bain nahm dagegen die von Berkeley inaugurirte Erklärungsweise wieder auf, um sie vollkommener durchzubilden und gegen Einwendungen sicherzustellen. Er reducirt die Raumvorstellung auf die Notionen der Entfernung und Ausdehnung. Die Entfernung kann nicht durch das Auge percipirt werden, da die Idee der Entfernung Sensationen und Maße implicirt, welche das Auge durch sich nicht bietet. Wie bereits Berkeley die Bewegung des Auges zusammt den durch dieselbe erzeugten Vorstellungen zur Lichtwahrnehmung des Auges hinzutreten ließ, um die nöthigen Voraussetzungsdata der Distanzvorstellung zu gewinnen, so läßt auch Bain durch die Bewegung des Auges bestimmte Muskelsensationen verursacht werden, welche sich mit der Perception einer gegebenen Veränderung im Objecte associiren, um damit das Maß der Distanz zwischen Object und Beobachter zu gewinnen. Ausdehnung besagt nichts Anderes als die Bewegung eines Körpers oder eines Gliedes des menschlichen Leibes; sie kann mit dem Seheindrucke nicht eher verbunden sein, als bis die Erfahrung die Größe der Bewegung des Auges mit jener der Bewegung der Füße oder anderer beweglicher Leibesorgane associirt hat. Sonach ist die entwickelte Notion der Ausdehnung eine Combination der Sensationen der Locomotionen des Getastes und Gesichtes, welche beide eine die andere impliciren. Demzufolge erklärt sich der Raum, der nichts Anderes als eine ausgedehnte Größe ist, aus der Coalition der Sensationen des Gesichtes und Getastes mit der Empfindung des Aufgebotes der Bewegungskraft. Cesca verwirft diese Erklärung. Die Muskelsensationen subministriren uns bloß die Wahrnehmung der Muskelcontractionen und der Stärke dieser Contractionen; das daraus abzuleitende Urtheil, daß unsere Organe sich bewegen, hat die schon vorhandene Notion des Raumes zu seiner Voraussetzung; die Bewegung ist, wie Waitz richtig bemerkte, nicht ein empfindbarer Nervenreiz, die Muskelsensationen können als etwas rein Innerliches nicht die Vorstellung einer äußeren Ausdehnung subministriren. Übrigens will Cesca anerkennen, daß, das Vorhandensein des Raumes vorausgesetzt, auf Grund der Theorie

Bain's sich begreiflich machen lasse, wie wir zur Notion einer gegebenen räumlichen Distanz und Ausdehnung gelangen können. An Bain schloß sich Taine an, dessen Associationstheorie somit wesentlich unter dieselben Gesichtspunkte kritischer Beurtheilung fällt, wie jene seines Vorgängers.

Lotze's Theorie der Localzeichen beansprucht nicht, die Genesis der Raumvorstellung zu erklären, sondern bloß dieß, wie es komme, daß eine distincte Sensation auf einen bestimmten Raumpunkt bezogen wird. Cesca erklärt die Lehre von den Localzeichen als durchaus richtig, verwirft aber Lotze's Annahme einer besonderen physischen Kraft, durch welche die Sensationen in den Rahmen einer im Voraus vorhandenen Raumform eingefügt werden sollen. Jedenfalls gebühre indeß Lotze's Theorie der Vorzug vor jener Sergi's, welcher die Localisation der Perception durch die Reflexion und Rückwärtsfluthung der bis in's Gehirn geleiteten Nervenwelle an ihren ursprünglichen Ausgangspunkt erklären will. Diese Reflexion ist nicht nachweisbar; und wenn sie nachweisbar wäre, würde sie nicht ausreichen, die Localisation der Perception zu erklären. Die von Helmholtz entwickelte Theorie der räumlichen Localisation bietet nichts Neues, indem sie bloß Lotze's Lehre von den Localzeichen, sowie Bain's Associationstheorie reproducirt; sie ist jedoch verdienstlich in ihrem polemischen Theile, welcher eine siegreiche Widerlegung der nativistischen Theorie enthält. Wundt machte den Versuch, durch Verschmelzung der nativistischen und empirischen Theorie eine neue genetische Erklärung der räumlichen Localisation zu schaffen, durch welche bewiesen werden soll, daß unsere Raumvorstellung aus der Verknüpfung qualitativ verschiedener peripherischer sinnlicher Wahrnehmungen mit den qualitativ uniformen Innervationssensationen resultire, welche letztere durch ihre intensive Steigerung sich als allgemeines Größenmaß eignen. Mittelst dieser Theorie complexer Localzeichen will er nicht bloß die Localisation der Sensationen, sondern auch die Notion des Raumes genetisch erklären, indem, wie er bemerkt, die erste extensive Form unseres Bewußtseins die Zeit ist, und diese zeitliche Extension durch das Mittel complexer Localzeichen sich in ein räumliches Extensivum umsetzt. Er leitet die Raumvorstellung aus der associativen Synthesis der ein Continuum zweier Dimensionen formirenden Localzeichen mit den ein Continuum einer Dimension formirenden Innervationssensationen ab. Cesca glaubt unter Berufung auf Ferrier, Bastian, James u. A. darthun zu können, daß die Annahme von Innervationssensationen unzulässig sei; ebenso weist

er unter Berufung auf Riehl die Behauptung ab, daß die complexen Localzeichen ein Continuum zweier Dimensionen und die Innervationsempfindungen ein Continuum einer Dimension formiren. Wundt selber fühlte, daß diese von ihm aufgebotenen Mittel nicht ausreichen, die Genesis der Raumvorstellung zu erklären, und substituirte deßhalb der Association eine psychische Synthese, durch welche die Raumvorstellung producirt werden soll. Damit hört aber Wundt's Theorie auf, eine genetische Erklärung der Raumvorstellung zu sein, und schlägt in eine nativistische Erklärungsweise um, indem er dem menschlichen Geiste eine specielle Function zuweist, ohne deren Eintreten die Sensationen sich nicht der Raumform einordnen könnten.

Auch Spencer strebt eine Vermittelung der aprioristischen und empirischen Theorie unter Vermeidung der Einseitigkeiten beider an. Obschon der Einfluß der Erfahrung auf die Bildung der Raumvorstellung außer allem Zweifel stehe, müsse doch im Nervensystem eine Prädisposition hiezu vorhanden sein. Der Raum bedeutet für Spencer eine nicht ausgefüllte Ausdehnung, deren Notion wir durch die Perception der ausgefüllten Ausdehnung oder des Körpers erlangen. Es gelingt jedoch Spencer nicht, die Perception eines ausgedehnten Körpers ohne stillschweigende Voraussetzung der Raumvorstellung zu deduciren, daher sich seine Deduction gleich jener Bain's und Wundt's in einem fehlerhaften Zirkel bewegt; er leitet nämlich die ausgefüllte Ausdehnung von der Perception coexistenter Positionen ab und beachtet nicht, daß die Perception der Position die bereits vorhandene Notion des Raumes supponirt. Wahr ist Spencer's Theorie nur insoweit, als er darauf besteht, daß unsere actuelle Vorstellung vom Raume ein Product der Erfahrung sei; es darf ferner nicht verkannt werden, daß der von Spencer vertretene psychogenetische Standpunkt der principiell richtige Standpunkt ist, und insofern muß sein Lösungsversuch als der der Wahrheit zunächstgekommene bezeichnet werden. Mit Recht besteht Spencer darauf, daß, um zur psychologisch genetischen Erklärung der Raumvorstellung vorzudringen, die Seele des Wilden, des Kindes und des Thieres studirt und der langsamen und continuirlichen psychischen Entwickelung in der aufwärts steigenden Reihe der thierischen Organisationen nachgegangen werden müsse. Was uns beim Menschen, und namentlich beim entwickelten Menschen und Culturmenschen als ein primitiv Gegebenes erscheint, macht sich im Zurückgehen auf die unvollkommeneren psychischen Zustände des Wilden und des Thieres als ein

allmälig Gewordenes kenntlich. Daß eine vollkommen befriedigende Lösung der Frage nach Entstehung der Raumvorstellung bis jetzt nicht gefunden wurde, hat seinen Grund in der Vermengung der Genesis der Raumvorstellung mit der Genesis der Determination einer bestimmten Raumposition, sowie in der Vermengung der verschiedenen Elemente des Raumbegriffes aus Mangel einer analytischen Zergliederung desselben. Der Raumbegriff faßt logische, mathematische und sinnliche Elemente in sich; um zu ermitteln, worin das specifische Wesen des Raumes als solchen bestehe, haben wir alle jene Elemente zu eliminiren, welche der Raum mit anderen logischen, mathematischen, sinnlichen Concepten gemein hat; nach Beseitigung dieser Elemente bleibt einzig die Vorstellung eines außer uns Seienden, dessen Theile außereinander sind, und dieß ist das wesentliche und charakteristische Element des Raumes. Die psychogenetische Entwickelung der Raumvorstellung hat sonach, um den ersten Ansatz derselben zu gewinnen, bis auf diejenigen animalischen Organismen zurückzugehen, in welchen zuerst die Anzeichen einer psychischen Vorstellung von etwas außer dem empfindungsfähigen Subjecte Vorhandenen hervortreten.

Das die Entstehung der Raumvorstellung betreffende Problem ist nur ein Theil des complexen Problems der räumlichen Localisation, welches nebstdem noch drei andere Probleme in sich schließt, nämlich jenes der Determination einer bestimmten räumlichen Position, der Unterscheidung gleichzeitiger Sensationen von gleicher Modalität, der Determination der räumlichen Position einer distincten Sensation. Diese drei Probleme sind wirklich gelöst worden, und zwar das erste durch die associative genetische Erklärungsweise, das zweite durch die Lotze'sche Theorie der Localzeichen, das dritte in den genetischen Theorien Lotze's und Wundt's, die nur in einem untergeordneten Punkte einer Berichtigung bedürfen, indem den unerweislichen Innervationsempfindungen die Muskelempfindungen substituirt werden müssen.

XII.

Der von Cesca gestellten Forderung, die genetische Erklärung der psychischen Phänomene durch Zurückgehen auf die in den niederen Thierformen zu Tage tretenden ersten Ansätze der specifisch menschlichen psychischen Functionen zu begründen, sucht Vignoli[1] zu entsprechen, der von dem

[1] Della legge fondamentale dell' intelligenza nel regno animale. Mailand, 1877 (11. Bd. der Bibl. scient. internaz.).

Satze ausgeht, daß in der Sensationsfähigkeit der untersten und einfachsten animalischen Organismen bereits die Anfänge dessen eingewickelt seien, was beim Menschen Intelligenz und Wille heißt. Der Unterschied zwischen dem Menschen und dem niedersten Sinnenwesen besteht in psychischer Hinsicht darin, daß der entwickelte menschliche Organismus die volle Bethätigung der Verstandes- und Willensvermöglichkeiten zuläßt, während dieselbe in der mindest entwickelten Organisation der untersten thierischen Existenzen in ein begrenztestes Gebiet eingeengt ist, und demzufolge auch nur in unvollkommenster Weise platzgreifen kann. Indeß zieht die fortgesetzte Bethätigung der begrenztesten psychischen Vermöglichkeit eine gewisse Vervollkommnung derselben nach sich, welche durch äußere örtliche Umstände und Lebensbedingungen gesteigert werden kann und ihrerseits wieder auf die Vervollkommnung des Organismus Einfluß hat. So erklärt sich die Möglichkeit der successiven Herausbildung einer reichen Mannigfaltigkeit besonderer Thierspecies aus den zuerst vorhanden gewesenen unvollkommensten thierischen Organismen unter stetiger Steigerung und höherer Entwickelung der psychischen Vermöglichkeit. Dabei tritt aber die beachtenswerthe Erscheinung zu Tage, daß die durch äußere Umstände begünstigte Entwickelung und Vervollkommnung der äußeren Organe (z. B. bei den Vierhändern) nicht im Dienste jener höheren psychischen Functionen steht, durch welche sich jener Organe entbehrende Thierspecies (z. B. Bienen, Vögel) auszeichnen. Damit beweist sich aber nur, daß die Intelligenz nicht erst eine Wirkung und ein Product der vollkommeneren Organisation, sondern gleichmäßig in der gesammten thierischen Welt vorhanden ist, und ihre Äußerung auch bei minder entwickelter Organisation allüberall in dem Grade statthat, als die speciellen Lebensbedingungen einer besonderen Thierspecies dies nothwendig machen. Zufolge der Continuität zwischen Thier- und Pflanzenwelt kann auch den Pflanzen die den Menschen und Thieren gemeinsame psychische Vermöglichkeit nicht abgesprochen werden, obwol sie in der Pflanze nur bewußtlos thätig ist. Hat doch das unbewußte psychische Wirken auch in der embryogenischen Entwickelung der thierischen Existenzen statt; und gemeinhin spielt das Unbewußte im animalischen und menschlichen psychischen Leben eine große Rolle. Ein Frosch kann durch Exstirpation seines Gehirnes auf den Stand einer rein vegetativen Existenz reducirt werden; auch bei Menschen können durch Verwundung Lähmungszustände hervorgerufen werden, in welchen die psychische Thätigkeit

wenigstens periodisch eine rein pflanzliche ist. Die drei pflanzlichen Thätigkeiten: Susceptibilität, Spontaneität, Coordination der Bewegungen und der Mittel zur Erzielung eines organischen Zweckes repräsentiren nur einen niederen Grad jener Thätigkeiten, die im animalischen Wesen als Sinn, Wille und Intelligenz sich bekunden. Der Übergang von der Intelligenz des Thieres zur Rationalität des Menschen wird durch das Selbstbewußtsein, d. i. durch die explicite Wahrnehmung seiner selbst (Senso del senso di sè medesimo) vermittelt. Das Thier hat bloß eine implicite Wahrnehmung seiner selbst, welche noch mit allen Acten und Affecten des Thieres vermengt ist; der Übergang zur expliciten Wahrnehmung vollzieht sich durch Loslösung des Selbstwahrnehmungsactes von den trübenden Zuthaten, durch deren Ausscheidung der Mensch sich selbst objectiv wird und der psychische Sinn sich selber verdoppelt. Der Verdoppelung des Sinnes entspricht eine Verdoppelung des Willens als vollkommene Explication desselben, mittelst welcher der Mensch zum Vermögen der spontanen Selbstdetermination gelangt und in Folge dessen sich selbst in seiner Gewalt hat. Die menschliche Intelligenz geht aus der Explication der confusen Perception des Thieres hervor; sie ist auf Perception der Perception gegründet. Sinn des Sinnes, Wille des Willens, Perception der Perception sind somit die distinctiven Charaktere des Menschen als rationalen und eines unbegrenzten Fortschreitens fähigen animalischen Wesens.

Die thierische Perception ist directe Apprehension der Objecte und ihrer Qualitäten, in welcher die Perception und das Object derselben ein unzertrennliches Ganzes sind, so daß Ursache der Perception, Erscheinung des percipirten Objectes und Perception nicht distinct auseinandertreten; in der menschlichen Perception scheidet sich das percipirende Subject vom Objecte der Perception und vom Acte derselben ab, indem es ein Wissen um diesen Act hat. Auf die Perception der Perception ist die Möglichkeit aller analytischen Urtheile, aller Specification und Classification, m. e. W. die Möglichkeit der Wissenschaft gegründet. Denn die Perception der Perception ermöglicht uns die Beobachtung des psychischen Factums und somit die Zusammenhaltung und Vergleichung desselben mit anderen vergangenen oder gegenwärtigen psychischen Thatsächlichkeiten. Jede Perception schließt ein Urtheil in sich; die theoretische Perception bleibt ein implicites Urtheil, im menschlichen Urtheile treten Ding und Erscheinung desselben aus-

einander, und in der Auseinanderhaltung beider actuirt sich das explicite rationale Urtheil. Die Aneinanderreihung expliciter Urtheile mittelst der ratiocinativen Thätigkeit schafft den Inhalt der menschlichen Wissenschaften.

Die Wissenschaft ist indeß erst ein spätes Product der menschlichen rationalen Thätigkeit und kann sich zufolge der Entwickelungsgesetze, welchen die aus der psychischen Animalität herauswachsende rationale Thätigkeit unterstellt ist, nur aus einem ursprünglichen mythisirenden Vorstellen und Denken herausbilden.[1] Im Wesen der dem Menschen mit dem Thiere gemeinsamen animalischen Perception liegt es begründet, daß die Objecte der Perception als lebendige Wesen nach Art des empfindungsfähigen percipirenden Subjectes aufgefaßt werden. Zufolge dessen mußte den primitiven Menschengeschlechtern die gesammte sinnliche Erscheinungswelt als ein Complex von bewußten, willensfähigen und zum Wirken disponirten Wesen erscheinen. Die Rationalisirung dieser Auffassungsweise führte zur Erzeugung der mythischen Vorstellungsweisen, welchen als physisch-physiologische Denkfunction die Entification des sinnlich wahrgenommenen Phänomens zu Grunde liegt. Die Transformation der mythischen Vorstellungsweise in die wissenschaftliche Auffassung hat sich durch Entpersönlichung der entificirten Vorstellungsobjecte zu vollziehen. Die historischen Religionen und metaphysischen Systeme erscheinen da nur als Durchgangspunkte des noch im mythisirenden Vorstellen befangenen Denkens zur Gewinnung der wahrhaft rationalen Ansicht von den Dingen, die darin besteht, sie als mechanische, von nothwendigen und ewigen Gesetzen beherrschte Entitäten zu erkennen. Zuerst muß sich der materielle Mythus in den idealen Mythus transformiren; allerdings substituiren sich den Mythen die Ideen und diesen als poetischen Universalien die Gesetze. Den ersten kräftigen Anstoß zur Beseitigung der mythischen Ideen im heutigen Bildungsleben gaben Cartesius und Galilei, jener durch Anregung der Analyse der Denkfunction, dieser durch Anleitung zur experimentalen Naturforschung. Beide übersahen indeß noch nicht die Tragweite des von ihnen begonnenen Werkes; Cartesius gab sogar den Anstoß zu einer an die Stelle des alten objectiven Mythus tretenden subjectivistischen wissenschaftlichen Mythik, die in Kant's Kriticismus zum Durchbruche kam. Hier mußte nun die experimentale

[1] Vgl. die oben S. 12, Anm. 1 citirte Schrift Vignoli's: Mito e Scienza.

Naturwissenschaft, welche auf Erkenntniß exacter Naturverhältnisse drang und das Erscheinende nach Maß, Zahl und Gewicht zu bestimmen suchte, als heilsames rationelles Gegengewicht subjectivistischer Illusionen rectificirend eingreifen; das Denken selber mußte den exacten Maßbestimmungen der experimentirenden Naturwissenschaften unterworfen werden, um das letzte mythische Wesen, die von der organischen Leiblichkeit unterschiedene Seelensubstanz zu beseitigen.

Vignoli steht, wie aus dem Gesagten erhellt, ganz auf dem durch Ardigò repräsentirten Standpunkte. Die von ihm bevorwortete Reduction der Psychologie auf exacte Maßbestimmungen der psychophysischen Vorgänge des menschlichen Inneren ist durch zwei Schriften von Buccola[1] und Lombroso[2] repräsentirt, welchen diese Behandlungsweise der Psychologie durch ihre berufliche Stellung als Irrenärzte nahegelegt ist. Nach Cesca's Dafürhalten wird durch derlei Arbeiten wohl der Materialinhalt der psychologischen Erkenntniß eruirt; die philosophische Auffassung desselben ist indeß, wie wir bereits oben Cesca sagen hörten, von der Hineinnahme desselben in die als gemeingiltig anerkannten Formen der dem Menschen eignenden Denkauffassung abhängig, daher seine Arbeiten das Bindeglied zwischen den Bestrebungen der positivistischen und neukantischen Schule des heutigen Italien bilden.

---

[1] La legge del tempo nei fenomeni del pensiero. Saggio di psicologia sperimentale. Mailand, 1883 (37. Bd. der Bibl. scient. internaz.).

[2] Pensiere e Meteore, Studii di un Alienista. Seguite dall' osservazioni psichiatro-meteorologiche del Prof. A. Tamburini e dalle note sugli abitanti dei paesi in grandi altezze del Prof. G. Marinelli. Mailand, 1878 (16. Bd. der Bibl. scientif. internaz.).

B.

Kritisch-historische Kantstudien im heutigen Italien.

Wir haben in den vorausgehenden Theilen dieser Arbeit das Verhältniß der neuzeitlichen italienischen Philosophie zu Kant's Lehre durch alle Phasen ersterer bis zum Aufkommen des italienischen Hegelianismus herab verfolgt. Wir knüpfen hier an die vom letzteren Standpunkte aus unternommene kritische Beleuchtung der Kant'schen Lehre an, um ihr sodann die positivistische Kritik derselben gegenüberzustellen und schließlich die auf dem Grunde einer historisch-kritischen Analyse der Schriften Kant's gewonnenen Resultate der italienischen Denkforschung vorzuführen.

I.

Unter den italienischen Hegelianern hat speciell Ragnisco[1] Kant's Kritik der reinen Vernunft einer besonderen Prüfung unterzogen.[2] Er faßt das Resultat derselben in die zwei Bemerkungen zusammen, daß Kant das Denken und die Vernunft von jeder äußeren Determination und Auctorität befreit habe, daß jedoch seine Philosophie zufolge ihres abstracten und rein formalen Charakters zur Schaffung und Begründung einer realen Erkenntniß völlig unzureichend gewesen sei. Kant vermochte sich zufolge seiner Furcht, einem Widerspruche anheim-

---

[1] Siehe Bd. III, S. 239.

[2] La Critica della Ragion pura di Kant. Neapel, 1875.

zufallen, nicht zu entschließen, die Identität der Kategorie und der Idee mit dem Dinge an sich auszusprechen; indeß hat die Philosophie eben aus Kant's Kritik der reinen Vernunft die ihm sich entgegenstellenden Bedenken überwinden gelernt. Kant wollte das Vorhandensein unserer Vorstellungen von den Dingen aus dem menschlichen Bewußtsein als ihrer eigentlichen Quelle erklären; die richtige Consequenz forderte, auch die Vorstellung vom Dinge an sich aus dieser Quelle abzuleiten und das Ding an sich als Product des Denkens zu fassen. Kant bezeichnete das Ding an sich als etwas Unbestimmtes und durch keine Form des Geistes Bestimmbares; daraus folgt aber nur, daß es nichts Anderes als der noch unbestimmte Geist sein könne.

Das Stehenbleiben beim Phänomenalismus wird an Kant nicht bloß von idealistischer Hegel'scher Seite her, sondern auch vom entgegengesetzten positivistischen Standpunkte aus bemängelt. Cesca[1] sieht im Stehenbleiben des Neukantianismus beim Phänomenalismus eine Halbheit. Es ist zwar ganz richtig, wenn die Neukantianer behaupten, daß das „Ding an sich" ein Product unseres Geistes sei; daraus folgt indeß keineswegs, daß die Dinge nur zufolge ihrer Relation zu unserem Denken etwas Wirkliches sind. Wir sahen oben,[2] wie Cesca aus diesem Stehenbleiben des Neukantianismus die Berechtigung des neben demselben bestehenden deutschen Neukriticismus erweist, als dessen Vertreter er speciell Helmholtz, Wundt, Göring und Riehl namhaft macht.[3] Helmholtz bemerkt, daß die Kant'sche Erkenntnißtheorie zufolge der noch unvollkommenen Entwickelung verschiedener naturwissenschaftlicher Forschungszweige in Kant's Zeitalter unvollendet bleiben mußte. Nebstdem habe es bei Kant an der Analyse des Begriffes der Intuition gefehlt, in Folge dessen er die Axiome der Geometrie als transcendentale Axiome behandelte. Wundt verwirft die Kant'sche Apriorität der Formen der sinnlichen Anschauung, und anerkennt nur die Apriorität der logischen Denkgesetze, deren erstes, das Identitätsgesetz, von der Erfahrung völlig unabhängig sei, während das zweite und dritte, der Satz vom Widerspruche und ausgeschlossenem Dritten, zwar bloß an einem erfahrungsmäßig gegebenen Denkinhalte sich bethätigen können, womit jedoch nur so viel sich beweise, daß der Erfahrungsinhalt unseres

[1] Storia e dottrina del Cristicismo. Verona und Padua, 1884.
[2] Siehe S. 50 ff.
[3] O. c., pp. 63 sgg.

Denkens sich den Gesetzen des Denkens einzuordnen habe. Auch das Gesetz des zureichenden Grundes ist nach Helmholtz von der Erfahrung nur so weit abhängig, als ein sinnlicher Inhalt unter dasselbe subsumirt werden muß. Aus den Denkgesetzen leitet er die Kategorien der Substanz, der Ursächlichkeit und der Zweckbeziehung ab, welchen er nur eine relative Giltigkeit, nämlich mit Beziehung auf unser Erfahrungswissen zugesteht, während er die metaphysische Realität der Begriffe der Materie, des Geistes und der Kraft in Abrede stellt. Den Neukantianern gegenüber, welche die Lehre Kant's umdeuten, um sie mit dem veränderten philosophischen Zeitbewußtseins in Einklang zu bringen, bestehen die deutschen Neukriticisten auf der correcten Deutung der Lehre Kant's und auf der Nothwendigkeit einer Correctur derselben in allen jenen Punkten, in welchen sie heute nicht mehr haltbar ist. Sie substituiren der Apriorität der menschlichen Erkenntniß eine aprioriſche Bedingung derselben, verwerfen die Apriorität der Anschauungs- und Erkenntnißformen, und anerkennen als einzige Erkenntnißform die synthetische Einheit der Apperception. Nach Riehl sind die Bewußtseinsfunctionen als Erfahrungsbedingungen das einzige Aprioriſche; in jedem psychischen Acte bekundet sich die synthetische Einheit des Bewußtseins. Das Bewußtsein lasse sich aus der Erfahrung ableiten, weil diese actives Bewußtsein ist und weil das Bewußtsein eine Grundthatsache und die einfachste aller Thatsachen ist, die nicht aus einer noch einfacheren Thatsache deducirt werden kann. Wie Helmholtz erklärt sich Riehl gegen die Ableitung des Causalitätsgesetzes aus der Erfahrung, indem er in demselben eben nur ein Gesetz des logischen Denkens sieht, so daß dasselbe nicht als Naturgesetz, sondern bloß als die generelle Form des die Natur beherrschenden Gesetzes zu gelten hat. Riehl erklärt alle von Kant aufgestellten reinen Formen unseres Erkennens als Producte eines subjectiven und objectiven Factors; das Bewußtsein um das eigene Ich hat zu seiner nothwendigen Begleitschaft stets das Bewußtsein um ein Nichtich. Sentio, ergo sum et est. Kant's Phänomenalismus schließt nach Riehl einen Dualismus in sich, welcher der durch die Naturwissenschaften nahegelegten monistischen Anschauungsweise zu weichen habe.

Wir wissen aus dem vorigen Abschnitte, daß Cesca den Vertretern des deutschen Neukriticismus nicht zustimmt; er bevorzugt sie indeß entschieden vor den Neukantianern, als deren hervorragendere

Repräsentanten er Lange, Liebmann und Schultze bezeichnet.[1] Lange sucht die Relativität der menschlichen Erkenntniß durch den Nachweis zu erhärten, daß Bewußtsein und Sensation die unüberschreitbare Grenze nicht bloß der Naturerkenntniß, sondern aller menschlichen Erkenntniß sei; das aprioristische synthetische Element unserer Erkenntniß zieht nach ihm den Phänomenalismus als unabweisliche Consequenz nach sich, die von uns erkannte Welt existirt nur als unser Gedanke, und als Product der allgemeinen und individuellen Organisation des Menschenwesens. Die ontologische Speculation schafft ein poetisches Weltbild ohne Anspruch auf objective Wahrheit; das Noumenon ist ja selbst nur eine Schöpfung der menschlichen Intelligenz und, wie Vaihinger Lange's Ansicht interpretirt, lediglich eine erkenntnißtheoretische Kategorie. Der Philosophie verbleibt nach Abzug alles metaphysischen Denkinhaltes einzig die Logik, Kritik und Erkenntnißtheorie, durch deren Functionen unser Erfahrungsbewußtsein geordnet und normirt werden soll. Nach Liebmann bedeutet die auf das Apriorische gerichtete Forschung nichts Anderes als die Frage nach den höchsten Gesetzen des erkennenden Bewußtseins, deren Wahrheit sich durch ihre absolute Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit im Verhältniß zum aposteriorischen Erkenntnißinhalte des menschlichen Bewußtseins erweist. Das Apriorische ist die metakosmische Unterlage und Fassung des phänomenalen menschlichen Weltbewußtseins; es bezieht sich auf dialektische Gesetze, welche von den das Entstehen, Wechseln und Wiederverschwinden der Vorstellungen erklärenden Gesetzen durchaus zu unterscheiden sind. Diese Unterscheidung ist ein significantes Merkmal des Unterschiedes zwischen Neukanticismus und Neukriticismus, welcher letztere die Psychologie zur directen Unterlage der Erkenntnißtheorie macht. Schultze glaubt demselben durch seine Philosophie der Naturwissenschaften sich anzunähern, und bekennt sich principiell zum kritischen Empirismus, welcher wesentliche Modificationen und Erweiterungen der Kant'schen Doctrin in sich schließen soll. In Wahrheit aber weicht Schultze von Kant wenig ab; er behauptet die Apriorität von Zeit und Raum und behält von den aprioriſchen Denkkategorien Kant's wenigstens jene des Causalitätsbegriffes bei. Im Gegensatze zu Lange besteht er wol auf der Denknothwendigkeit des Dinges an sich als Erklärungsursache der uns erscheinenden Welt, läßt aber dasselbe unserer Erkenntniß völlig

[1] O. c., pp. 51 sgg.

entrückt sein; es hat für uns die rein negative Bedeutung einer Schranke unseres Wissens.

Cesca bekämpft speciell noch den Neukantianer Cohen,[1] welcher den ausdrücklichen Worten Kant's zuwider behauptet, daß nach Kant's Lehre Zeit, Raum und Kategorien nicht apriorische Formen seien, daß vielmehr die synthetische Einheit der Apperception die einzige von Kant zugelassene apriorische Form sei. Cohen weiß wol um den Kant'schen Begriff der Apriorität als einer dem Geiste unabhängig von der Erfahrung eignenden Erkenntnißform, behauptet aber, daß Kant denselben ausschließlich auf den Begriff der formalen Bedingung der Erfahrung reducirt habe. Diese Annahme Cohen's beruht auf einem Mißverständnisse; er nimmt die in Kant's transcendentaler Analytik enthaltene Beweisführung für die objective Giltigkeit der bereits im Voraus feststehenden apriorischen Formen als eine Deduction jener Formen als Bedingungen des Erfahrungswissens, und läßt sich hiebei von der unrichtigen Voraussetzung leiten, daß Kant die apriorische Erkenntniß nur insoweit als möglich zulasse, als sie Bedingung der Erfahrung ist, während sie nach Kant insoferne möglich ist, als die apriorischen Formen existiren.

Cesca sieht in Cohen's Bemühen einer Umdeutung der Kant'schen Lehre ein Zeugniß der von Kant's heutigen Anhängern selber erkannten Unverträglichkeit des Kant'schen Apriorismus mit dem heutigen Entwickelungszustande der durch naturwissenschaftliche Studien befruchteten und rectificirten philosophischen Forschung. Der Neukantianismus mußte sich zu dem Geständnisse verstehen, daß es kein apriorisches Erkennen im Sinne Kant's gebe, glaubte aber doch noch an apriorischen Formen des Erfahrungswissens festhalten zu sollen; der Neukriticismus kommt der Wahrheit am nächsten, wenn er nur mehr eine einzige generelle apriorische Form des Erkennens zuläßt. Prüft man Kant's Beweise für die apriorischen Erkenntnißformen, so ist unschwer zu ersehen, daß sie nur eine relative Priorität der Zeit- und Raumanschauung, sowie des Causalitätsgedankens erweisen. Kant bemerkte dieß nicht zufolge seiner Vorliebe für die rein logische Auffassung der Dinge unter Beiseitesetzung der psychologischen Erklärungsweise, die in ihrer vollkommenen Ausbildung nur die psychogenetische Erklärungsweise des modernen Positivismus sein kann.

---

[1] Vgl. Cesca, la dottrina Kantiana dell' Apriori. Verona und Padua, 1885.

II.

Eine wesentlich andere Stellung, als Ragnisco und Cesca, nimmt Carlo Cantoni zur Kant'schen Lehre ein. Er sieht in derselben nicht eine kritisch abgethane und durch den seitherigen Entwickelungsgang der Philosophie weit überholte Doctrin, sondern die trotz ihrer Mängel bedeutendste Leistung der neuzeitlichen Philosophie, auf welche die seither in Pantheismus und Naturalismus abgeirrte Philosophie wieder zurückzugehen hat, um an Kant's Geiste gekräftigt, eine den unverjährbaren Forderungen des moralischen Gewissens und religiösen Bedürfnisses entsprechende rationale Weltanschauung zu gewinnen. Seit Rosmini hat sich kein Italiener so eingehend mit Kant beschäftigt, als C. Cantoni; er ist vielleicht der einzige Italiener, der sämmtliche Schriften Kant's zum Gegenstande seines Studiums machte und Kant's Lehre nach allen Seiten in Betracht zog. Er legte die Ergebnisse seiner Kantstudien in einem umfassenden Werke nieder,[1] welches nunmehr vollendet vorliegt. Wir haben den ersten Theil desselben an einer anderen Stelle[2] ausführlich besprochen. Cantoni verbreitet sich in demselben über Kant's Zeitstellung und die hiedurch bedingte Aufgabe und Tendenz seiner philosophischen Forschung, die darauf ausging, die im Denkleben des 18. Jahrhunderts vorgefundenen philosophischen Denkgegensätze: Apriorismus und Empirismus, Dogmatismus und Skepticismus, theoretische Denkthätigkeit und moralische Apodiktik, philosophische und religiöse Denkauffassung miteinander zu vermitteln. Er war aber von der Macht der Gegensätze, die er vermitteln wollte, selber zu tief ergriffen, als daß er zu einer vollkommenen Versöhnung derselben hätte durchdringen können; er blieb im unvermittelten Dualismus zwischen Phänomenon und Noumenon befangen, welcher zwei andere unvermittelte Gegensätze, jene zwischen Materie und Form, zwischen Sinnlichkeit und Verstand, mit unvermeidlicher Consequenz nach sich zog. In Folge dessen sind bei Kant die drei Gebiete der Metaphysik, Logik und Psychologie innerlich gespalten; diese Spaltung zu beseitigen,

---

[1] Emanuele Kant (Mailand 1879—84; 3 Voll. Vol. I: La filosofia teoretica. — Vol. II: La filosofia pratica (Morale, Diritto, Pilotica). — Vol. III: La filosofia religiosa, la critica del giudizio, le dottrine minori.

[2] Kant in Italien (Wien, 1881), SS. 66 ff. (Daselbst ist auf S. 77, Zeile 19 v. unten abwenden statt anwenden zu lesen.)

ohne die vom Standpunkte der sittlichen Weltauffassung zu Recht bestehenden Gegensätze selber aufzuheben, betrachtet Cantoni als die Aufgabe seiner an Kant anknüpfenden philosophischen Forschung. Zunächst handelt es sich für ihn um Abweisung des phänomenalistischen Subjectivismus Kant's. Es ist nicht richtig, daß wir das „Ding an sich" gar nicht zu erkennen vermöchten; wir erkennen vielmehr das Reale assoluto ganz bestimmt als die denknothwendige Voraussetzung des Reale fenomenico. Wie letzteres in ersterem begründet sei, oder wie das Ding an sich in dem Erscheinenden sich darstellen und kundgeben müsse, ist uns freilich nicht ergründbar. Denken wir im Reale fenomenico stets auch das Reale assoluto mit, so können die Verstandeskategorien nicht lediglich subjective Fassungsformen des Erscheinenden sein, sondern müssen auf irgend eine Weise dem Noumenon entsprechen, ohne daß wir indeß in das Wie dieses Entsprechens einzudringen vermöchten. Jedenfalls aber wissen wir bestimmt, daß die Verstandeskategorien Determinationen des Denkens durch das an sich Seiende seien, da sie der denkende Geist eben nur in Folge eines von dem an sich Seienden ausgehenden Anstoßes aus sich herausseßt. Diese Auffassungsweise liegt übrigens ganz im Geiste der Kant'schen Denkart; es wäre verfehlt, Kant einen excluſiven Apriorismus zur Last zu legen. Kant betonte nachdrücklich, daß die subjectiven Formen des Erkennens ohne empirischen Inhalt leer seien; mit Recht wies er aber andererseits darauf hin, daß die Gründe, weßhalb die erscheinenden Dinge sich uns gerade auf diese und keine andere Weise präsentiren, in uns zu suchen seien. Wenn er einerseits den Menschen an die Natur wies, welche dem menschlichen Erkenntnißleben Stoff und Inhalt zu geben habe, so ließ er andererseits die Natur an den Menschen gewiesen sein als denjenigen, in dessen Anschauen und Denken die Welt des Erscheinenden ihre gedankenhafte Form und Fassung gewinne.

Durch die Beseitigung der unvermittelten Dualismen Kant's soll uns die von Kant für unzugänglich gehaltene Welt des Übersinnlichen zugänglich werden; freilich nicht so, daß wir das Übersinnliche, wie es an sich ist, zu erfassen vermöchten. Cantoni verwirft demzufolge die von Kant vorgenommene Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand, und bleibt bei der dem neuzeitlichen italienischen Ontologismus mit der speculativen Scholastik gemeinsamen Auffassung des Intellectes als eines die reale Wirklichkeit geistig ergreifenden ratiocinativen Apprehensionsvermögens stehen. Die geistige Apprehension

kann nach der bei den neuzeitlichen italienischen Ontologisten gemeinhin geltenden Auffassungsweise nur mittelst einer psychischen Sensation zu Stande kommen. Auch Cantoni spricht von einem Sensus intimus der menschlichen Seele, mittelst dessen das hinter der Erscheinung stehende Ansichseiende apprehendirt wird. Nur vollzieht sich diese Apprehension nicht wie bei Rosmini und Gioberti mittelst eines geistigen Schauens, sondern mittelst eines naturnothwendigen unabweislichen Glaubens, der in einem psychischen Grundgefühle wurzelt. Durch die Berufung auf dieses Grundgefühl stellt sich Cantoni auch von Mamiani abseits, dessen Objectivismus gleichfalls auf eine geistige Intuition gestützt ist; er ist wohl mit Mamiani's Experimentalismus einverstanden, weist aber das platonistische Element der Mamiani'schen Doctrin von sich, um es durch seinen Psychismus zu ersetzen. Cantoni's Experimentalismus ist sonach jener der psychischen Intensivität, die in Gefühl und Glaube dasjenige ergreift, was die Ontologisten intuitiv erfassen zu können meinen. Diese Haltung Cantoni's ist angesichts der Schwierigkeiten, welche dem intuitiven Ontologismus in jeder der drei Gestaltungen desselben durch Rosmini, Gioberti und Mamiani sich entgegenstellen, sehr erklärlich; Cantoni will unter Preisgebung der unerweislichen ontologistischen Intuition vom Ontologismus nur so viel beibehalten, als ihm im Interesse des sittlichen Gedankens und der durch denselben postulirten Existenz einer über die sichtbare Wirklichkeit erhabenen geistig-sittlichen Ordnung geboten erscheint. Die Substanzialität der menschlichen Seele steht außer Frage; die menschliche Seele ist das Prototyp aller Substanzialität, wir haben mittelst des Sensus intimus an unserer Seele die unmittelbare Erfahrung von einem im Wechsel der Erscheinungen beharrenden Träger derselben. Die in Bezug auf die kosmologische Idee von Kant aufgestellten Antinomien sind nach Cantoni nur dann unlöslich, wenn die bezüglichen vier Thesen und Antithesen auf die Phänomene bezogen, und diese nebenher zugleich als Dinge an sich gedacht werden. Werden sie hingegen auf die Erscheinungen als solche bezogen, so erscheinen sie weder als wahr noch als unwahr, entfallen demnach von selbst. In der That ist das den bezüglichen Propositionen zu Grunde liegende allgemeine Raisonnement einfach nur ein Sophisma der Figura dictionis.

Cantoni bezeichnet mit Kant die beiden ersten Antinomien der kosmologischen Idee als mathematische, die beiden letzteren als dynamische Antinomien. Bezüglich der ersten mathematischen Antinomie erklärt

Cantoni, daß Kant, wenn er den Erscheinungen in Zeit und Raum eine Ausdehnung in's Unermeßliche gestattet, nicht die Unendlichkeit von Zeit und Raum behaupten wolle; ebensowenig sei es in der zweiten Antinomie Kant's Meinung, daß alles Zusammengesetzte aus unendlich vielen Theilen bestehen könne, indem es sich vielmehr nur um eine im Denken vorgenommene Theilung handle, bei welcher das Denken an keinem Punkte stillezustehen genöthigt sei. Die beiden dynamischen Antinomien sind nach Cantoni deßhalb von höchster Wichtigkeit, weil in ihnen der eigenartige Zusammenhang zwischen den Functionen der theoretischen und praktischen Vernunft significant zu Tage tritt; Kant war sich bei Aufstellung der dynamischen Antinomien vollkommen darüber klar, welche Function er der praktischen Vernunft zuzuschreiben habe. Es stand ihm von vorneherein fest, daß die Praxis über der Theorie, die Sittlichkeit über der Wissenschaft stehe. Damit wolle nicht gesagt sein, daß ihm eine vollkommene Vermittelung der theoretischen und praktischen Vernunftfunctionen gelungen sei; es liege vielmehr offen da, daß die von ihm ernstlich festgehaltene Realität der Noumena in deren Beziehung zu den Phänomenis, auf welche letztere die den Thesen gegenübergestellten Antithesen beider Antinomien sich beziehen, ihm fast unlösliche Schwierigkeiten bereitet. Es ist allerdings richtig, daß die Antithese der ersten dynamischen Antinomie, welche die streng determinirte Causalverkettung alles Geschehenden asserirt, nur auf die Welt der Phänomene sich bezieht, während das in den Naturzusammenhang eingreifende freithätige Thun der Welt der Noumena angehört. Wenn aber die intelligible Wirklichkeit oder der Bereich der Noumena nach Kant außerzeitlich ist, während der exact determinirte Zusammenhang der empirischen Phänomenalwelt ganz in die Zeit versenkt ist, so fragt es sich, ob und wie ein Eingreifen der intelligiblen Wirklichkeit in die empirische möglich sei. Kant findet die Möglichkeit darin begründet, daß die Phänomenalwelt nicht auf sich selber steht, sondern durch sich selbst auf eine ihr zu Grunde liegende transcendentale Wirklichkeit zurückweist. Demzufolge ist es denkbar, daß eine außerzeitliche Causalität in die Phänomenalwelt eine Wirkung setzt, deren Anfang nicht in die Zeit fällt, obschon ihre Folgen in der Zeitordnung der Dinge zu Tage treten. Der Mensch ist wol in die determinirte Ordnung des Zeitverlaufes hineingestellt, setzt aber thatsächlich Wirkungen, welche nicht aus den die Phänomenalwelt beherrschenden Gesetzen zu erklären sind; die sittlichen Handlungen des Menschen gehorchen einem Gesetze

höherer Art und weisen damit auf einen über der sichtbaren phänomenalen Wirklichkeit stehenden Causalnexus hin, dessen Fundament in der Welt der Vernunft und der Ideen, d. i. in der intelligiblen Wirklichkeit gesucht werden muß. Die Frage ist nur, ob Kant auch die Willensfreiheit als wesentliche Form der dem moralischen Imperative entsprechenden Handlungen und weiter auch der demselben widersprechenden Handlungen zu erweisen vermocht habe. Cantoni verhehlt sich nicht, daß damit eine der mindest befriedigenden Seiten der Kantschen Doctrin berührt werde. Die außerzeitliche intelligible That, durch welche alle in die Zeit fallenden Thaten des Menschen prädeterminirt sein sollen, hebt die von Kant im Namen der sittlichen Idee postulirte Willensfreiheit schlechthin auf. Der außerzeitliche Selbstwille soll ein Causalprincip sein; wie verträgt sich dieß mit Kant's Behauptung, daß das Causalitätsgesetz ein Gesetz der Phänomenalwelt sei? Wie soll ferner in der unveränderlichen ewigen Welt der Noumena ein Verursachen und Hervorbringen möglich sein? Wenn Kant die Vorgänge in jener Welt als geheimnißvolle, unserer Erkenntniß entrückte Vorgänge ansieht, wie kann er die Noumena als Bedingungsursachen des phänomenalen Geschehens ausgeben? Ist aber auf Grund Kant'scher Anschauungen eine Causalität in der Welt der Noumena nicht denkbar, so wo möglich noch weniger in der Welt der Phänomena. Bloße Erscheinungen können nichts hervorbringen und determiniren; wenn wir sagen, daß ein Factum oder eine Erscheinung ein anderes Factum oder eine andere Erscheinung determinire, so meinen wir damit, daß der Zustand einer Substanz, eines an sich Seienden, den Zustand eines anderen an sich Seienden determinire. Damit ist nun auch gesagt, daß die unnatürliche Auseinanderhaltung der Welt der Noumena und der Welt der Phänomena dem unbefangenen Denken widerstreitet; es bleibt sonach nichts Anderes übrig, als unter Beseitigung der intelligiblen überzeitlichen That die Bethätigungen der Vernunft und Freiheit den Bedingungen des Zeitdaseins zu unterwerfen, weil nur unter dieser Voraussetzung der alle freie Willensbethätigung des Zeitmenschen in sich aufhebende Prädeterminismus sich beseitigen läßt.

Die zweite dynamische Antinomie Kant's steht zum Ideale der reinen Vernunft in innerer Beziehung. Kant's Kritik der rationalen und speculativen Theologie ist eine der glänzendsten Partien seiner philosophischen Forschung. Es ist ganz richtig, daß jenes durch theoretische Vernunftoperation gewonnene reale Absolute, welches als Erklärungs-

grund der sinnlichen Welt und als Existenzursache der derselben angehörigen Wesen zu erweisen gesucht wird, sich nicht mit der Idee des von der Moral und Religion postulirten vollkommensten Wesens decke. Kant geht aber zu weit, wenn er dem Ideal der theoretischen Vernunft jede objective Geltung abspricht; es soll nicht einmal so viel Geltung haben, wie die dynamischen Principien des Intellectes, die wenigstens mit Beziehung auf die Phänomene und deren Wechselbeziehungen constitutiver Natur seien, während das theoretische Vernunftideal rein logischer Natur sei. Andererseits kann er doch nicht umhin, zuzugestehen, daß der logische Werth des Vernunftideales von seiner realen und metaphysischen Geltung abhänge. Und in der That ruht der logische Gebrauch des höchsten Vernunftprincipes auf der metaphysischen Voraussetzung, daß die Dinge von einer höchsten Intelligenz als weltordnendem Principe abhängig seien. Wenn Kant deßungeachtet sich nicht entschließen kann, mit der Anerkennung der objectiven Giltigkeit des Vernunftideales Ernst zu machen, so sind seine unvermittelten Dualismen zwischen Verstand und Vernunft, Phänomenon und Noumenon, Theorie und Praxis daran Schuld. Kant selbst gibt die Existenz des Noumenon wenigstens negativer Weise zu; dieses Zugeständniß schließt jedoch einen Widerspruch in sich, da das als Grundursache der Welt anerkannte Noumenon nicht in die Region der absoluten Unerkennbarkeit gehört. Wäre es unerlaubt, auf dasselbe die Kategorien unseres Denkens anzuwenden, wie könnten wir überhaupt nur die Existenz desselben behaupten? Übrigens ist diese Gegenstand eines natürlichen Glaubens, der unabhängig von allen dialektischen Beweisführungen feststeht; darum ist es verfehlt, aus der Unzureichendheit derselben zu folgern, daß die Realität des Absoluten rein problematischer Natur sei. Cantoni erklärt im Anschlusse an Mamiani, daß das denknothwendige Princip der Identität schon die Affirmation des Ansichseins des Realen in sich schließe; der Gedanke des Realen als eines bloßen Gedankendinges ist ein mit einem inneren Selbstwiderspruche behafteter Gedanke. Das Princip der Identität schließt als oberstes Princip unseres Denkens nicht, wie Kant will, bloß eine rein analytische und formale, sondern auch eine materiale und synthetische Affirmation in sich; alle von uns gedachten Dinge können nur Diversificationen des an sich unterschiedlosen, von allen Determinationen freien, somit absolut Seienden sein. Dieß ist selbstverständlich nicht in pantheistischem Sinne zu verstehen, sondern hat nur so viel zu besagen, daß die durch die schöpferische

Causalität des absoluten Seins gesetzten Dinge vielfältigst diversificirte Contractionen des Einen göttlichen Seins darstellen, welches als das über alle Diversificationen hinausgestellte Sein die absolute Identität mit sich in realem Sinne ist. Unser Denken ist in seinem Hinausgreifen über das sinnlich Erscheinende das geschöpfliche subjectiv formale Correlat jener absoluten realen Identität; es involvirt in dieser seiner Correlativität ein geschöpflich begrenztes Theilhaben an der absoluten Wahrheit, dessen wir zufolge eines natürlichen Glaubens gewiß sind. Dieser Glaube ist aber nicht ein theoretisches Fürwahrhalten, sondern eine sittliche That, mittelst welcher wir unser zeitlich irdisches Erfahrungsdasein unlöslich an eine höhere übersinnliche Wirklichkeit zu knüpfen bestrebt sind.

Wir können die von Cantoni in seinen historisch-kritischen Kantstudien entwickelten philosophischen Anschauungen als eine letzte Modification des neuzeitlichen italienischen Ontologismus betrachten. Er sucht den subjectivistischen Phänomenalismus Kant's durch den Objectivismus der ontologistischen Anschauungsweise zu überwinden unter Ausscheidung des idealistischen Elementes derselben, welchem er die durch Sinn und Gefühl unmittelbar bezeugten Anschauungen der sittlichen Vernunft substituirt. Dieser moralistische Positivismus constituirt einen entschiedenen Gegensatz zum naturalistischen Positivismus und gibt unzweideutig zu erkennen, daß sein Urheber mit den von den vorausgegangenen Vertretern des italienischen Ontologismus angestrebten idealen Zielen nicht brechen wolle. Wir unsererseits sind nun allerdings der Ansicht, daß der im italienischen Bildungsleben kritisch zersetzte Ontologismus völlig zu beseitigen und in eine concretisirende Ideologie umzusetzen sei, in welcher wir insgemein die concrete Verlebendigung der aus dem vorchristlichen Alterthum und aus dem christlichen Mittelalter ererbten philosophischen Tradition erkennen. Wir glauben übrigens, daß auch die von Cantoni in seinen kritischen Kantstudien entwickelten Ansichten nicht das letzte abschließende Resultat seiner Forschungen seien; wir sehen in ihnen vielmehr nur den Ansatz zu einer neuen philosophischen Denkbildung, deren weitere Entwickelung wir vorerst abzuwarten haben.

III.

Die von Cantoni an Kant's Ethik vorgenommenen kritischen Rectificationen betreffen außer der bereits erwähnten Kant'schen Lehre

von der sittlichen Freiheit die Lehre vom moralischen Gesetze. Beide Punkte hängen untereinander engst zusammen, sofern Kant in seiner Grundlegung der Metaphysik der Sitten die praktische Vernunft mit der Freiheit, diese mit der Autonomie, die Autonomie mit dem moralischen Gesetze identificirt. Diese Gleichsetzungen vertragen sich nicht mit der in der Kritik der praktischen Vernunft vorgetragenen Lehre vom radical Bösen als einer der intelligiblen Wirklichkeit angehörigen Selbstentscheidung des Willens. Cantoni unterläßt nicht, den von Kant unbeachtet gelassenen Unterschied zwischen psychologischer und moralischer Freiheit zu betonen, und macht weiter bemerklich, daß auch der allein von Kant berücksichtigte Begriff der moralischen Freiheit in der Grundlegung der Metaphysik der Sitten anders bestimmt werde, als in der Kritik der praktischen Vernunft; denn während er an erster Stelle mit dem vernünftigen, dem Gesetze gemäßen Handeln zusammenfällt, wird er an letzterer Stelle als eine von jedem Zwange freie Unterwerfung unter das Gesetz bestimmt. An ersterer Stelle erscheint das unsittliche Handeln als ein von der Sinnlichkeit determinirtes Handeln, an letzterer Stelle wird es auf die intelligible That zurückgeführt.

Wir fanden bei einer früheren Gelegenheit, als wir zum ersten Male auf Cantoni's Kantstudien zu sprechen kamen, zu der Bemerkung Anlaß, daß der auf die Entgegensetzung von Vernunft und Sinnlichkeit, geistiger und empirischer Wirklichkeit gestützte Rationalismus Kant's auf einer unzureichenden, seither berichtigten und vervollständigten Orientirung über die Erkenntnißquellen und Erkenntnißmittel des philosophischen Gedankens beruhe. Die drei einander integrirenden Orientirungsgebiete des philosophischen Gedankens sind die drei einander integrirenden Gebiete der psychisch innerlichen, natürlichen und historischen Erfahrung, welche auf die einander integrirenden Realitäten der geistigen, natürlichen und geschichtlichen Wirklichkeit als reale Constituenten des sittlichen Menschendaseins hinweisen. Kant hat den letzten dieser Factoren völlig außer Acht gelassen, und die beiden ersteren nur nach ihrer rein phänomenalen Seite unter Verzicht auf die Ergründung der hinter derselben stehenden metaphysischen Realität in Betracht gezogen; ja es hatte den Anschein, als ob die phänomenale Wirklichkeit nur als die Hülle, andererseits als die Manifestation der geistigen Realität oder der Welt zu verstehen wäre, so daß demnach in Wahrheit nur Eine Realität vorhanden wäre, sei es, daß diese als subjectives

oder objectives Ich, als die hinter der Erscheinung des Weltdaseins stehende absolute Indifferenz des Idealen und Realen, oder endlich als die in der Weltentwickelung sich objectivirende und zur Erfassung ihrer selbst vordringende absolute Weltvernunft genommen würde. Da nun Folgerungen solcher Art aus der Kant'schen Philosophie thatsächlich sich entwickelten und nach dem Gesetze einer historischen Continuität in der nachkant'schen Philosophie zu Tage traten, so mußte diese letztere bis zu dem Punkte verfolgt werden, wo sie sich berichtigend auf den Ausgangspunkt der Entwickelung, auf die Kant'sche Philosophie zurückbeugte, und damit das von Kant Gesuchte aber nicht Erreichte in die Wirklichkeit des philosophischen Denkens einführte. Das Factum der menschlichen Sittlichkeit ist lediglich auf Grund jener drei das Menschendasein constituirenden Realitäten der geistigen Selbstigkeit, der sinnlich natürlichen Wirklichkeit und des historischen Daseins zu erklären. Kant vermochte es nicht zu erklären, weil er in den metaphysischen Unterschied von Geist und Natur nicht eindrang, weil er ferner das Geschichtsdasein nicht als die wesentliche Bedingung der allseitigen Explication und Verwirklichung der Sittlichkeitsidee erkannte, sondern weit eher als trübendes Medium der vollkommenen sittlichen Selbstdarstellung des Einzelnen anzusehen geneigt war. Cantoni verkennt die Mängel der Kant'schen Ethik nicht, und weiß sie ganz richtig aus den philosophischen Grundanschauungen Kant's zu erklären; er begnügt sich aber mit der Berichtigung derselben, ohne zu einer metaphysischen Erklärung und Begründung der sittlichen Ordnung vorzudringen. Ihm genügt die Thatsache des Gewissens und die Sanctionirung der Gebote desselben durch den in der Thatsache des Gewissens sich bewahrheitenden natürlichen Gottesglauben. Es ist aber etwas Anderes, an der Realität der sittlichen Ordnung festhalten und die mit derselben nicht verträglichen Anschauungen kritisch abweisen, und wieder etwas Anderes, die Idee der sittlichen Ordnung philosophisch erhärten. Die philosophisch ausgedrückte sittliche Forderung an den Menschen kann keine andere sein als diese, die Idee seiner selbst wahr zu machen. Die concrete Erfassung der Idee des Menschen involvirt durch sich selber alle constitutive Principien der philosophischen Ethik. Die philosophische Idee vom Menschen setzt sich in ihrer lebendigen Fassung in den kategorischen Imperativ um als Forderung der Conformation des wirklichen Menschen mit der Idee des menschlichen Seins; die Idee des menschlichen Seins als eines geschöpflichen Nachbildes und Gegenbildes des göttlichen Seins

in der plastischen Ineinsbildung des geistigen und natürlichen Seins und Einordnung des letzteren in das erstere als prävalirenden Factor und geistigen Kern des Menschenwesens schließt bereits den gesammten Materialinhalt der sittlichen Forderung in sich. Neben dem Formal- und Materialprincipe der philosophischen Ethik ist aber mit dem in seiner vollen Concretheit erfaßten geschöpflichen Wesen des Menschen auch das in seiner grundwesentlichen Beziehung auf Gott als Existenzgrund und Strebeziel enthaltene Causal- und Zweckprincip der sittlichen Verpflichtung gegeben, so daß demnach mit der Erfassung der Idee des Menschen das sittliche Dasein des Menschen nach sämmtlichen vier Ursachen des begrenzten Seienden: Causa formalis und materialis, efficiens und finalis erfaßt erscheint. Die concrete Erfassung des Menschenwesens involvirt die Auseinanderhaltung und Aufeinanderbeziehung der beiden Seiten desselben als Individuum und Gattungswesen; daraus ergibt sich der denknothwendige Unterschied zwischen individueller und generischer Menschheitsvollendung, welche letztere allein die Totalsumme des nach allen Arten und Graden dargestellten sittlich Guten in sich fassen kann, während die individuelle Selbstvollendung nur eine durch die individuirenden Bedingungen des menschlichen Einzeldaseins eingegrenzte und determinirte Darstellung der sittlichen Vollendung sein kann. Da der Mensch wesentlich Ineinsbildung eines geistigen und sinnlichen Seins ist, so gibt es außer den individuellen Determinationen der sittlichen Selbstvollendung auch eine generelle gemeinmenschliche Determination desselben durch den Naturgrund des menschlichen Daseins und durch die mit der Ineinsbildung vom Geistigen und Sinnlichen gegebenen Nothwendigkeit einer geschichtlichen Entwickelung, deren determinirenden Einflüssen aber die Macht des geistigen Selbstwollens als antithetischer Factor entgegensteht. Die Bedeutung dieses Factors mit aller Energie betont, und den Bereich des sittlichen Daseins als das Reich der Freiheit jenem der Naturnothwendigkeit entgegengestellt zu haben, ist die Glanzseite des Kantschen Ethicismus, neben welcher indeß als dunkler Schlagschatten sofort die Unerweislichkeit der von Kant im Namen der sittlichen Idee postulirten Willensfreiheit hervortritt. Da diese nur unter der Voraussetzung der Doppelwesigkeit des Menschen erweisbar ist, so ist letztere eine denknothwendige metaphysische Voraussetzung der ethischen Weltbetrachtung, und diese Voraussetzung zieht die Anerkennung des Wesensunterschiedes der geistigen und sinnlichen Welt, somit auch die Noth-

wendigkeit, dem Naturdasein eine von den geistigen Existenzen unterschiedene Realität zuzuerkennen, nach sich. Die Anerkennung der Naturwirklichkeit als einer vom geschöpflichen Geiste unabhängig bestehenden Realität ermöglicht aber auch die Beseitigung des ethischen Rigorismus Kant's, der im Menschen lediglich ein Geistwesen sieht und demzufolge consequenter Weise die Ehe als eine dem Zeitmenschen aufgenöthigte Trübung des sittlichen Daseins ansehen müßte. Die abstracte Geistigkeit des menschlichen Seelenwesens läßt es weiter auch nicht zur richtigen Würdigung des seelischen Affectlebens kommen, in welchem Kant lediglich eine sinnliche Trübung der reinen Geistigkeit erkennt. Dadurch wird der qualitative Unterschied der edlen und unedlen Affecte in einen bloß graduellen Unterschied verwandelt; die Grundwurzel der einen und der anderen der beiden Classen von Affecten entgeht Kant völlig. Er verkennt nicht, daß die edlen Affecte sämmtlich das Ergriffensein der seelischen Innerlichkeit von der Macht eines Höheren, Göttlichen bekunden, während umgekehrt die schlimmen und bösen Affecte sämmtlich auf die selbstische Verschlossenheit des seelischen Wesens gegen die ideellen Inspirationen eines hellen, lichten Geistlebens der Seele hindeuten. Es entgeht ihm demnach auch, daß Licht und Dunkel in der ethischen Region nicht, wie er meint, mit dem Gegensatze zwischen Geist und Sinnlichkeit zusammenfallen, sondern auf entgegengesetztes Verhalten des seelischen Willens gegenüber der bewegenden Macht des Göttlichen zurückzuführen sind. Hier erscheint die verhängnißvolle Bedeutung der den geistbegabten Menschen auszeichnenden Willensfreiheit in ihrem richtigen Lichte; sie ist durch sich selber eine reale Affirmation der von Kant geleugneten Heteronomie des sittlichen Willens als einer der göttlichen Idee, oder was damit gleichbedeutend ist, dem göttlichen Willen unterworfenen Potenz. Die auf der abstract formalen Auffassung des Geistigen beruhende Identificirung des Geistigen mit dem Göttlichen ist die Ursache des sittlichen Autonomismus Kant's, der mit dem gleichzeitig von Kant festgehaltenen sittlichen Prädetermismus schlechterdings unvereinbar ist. Diese Unvereinbarkeit ließ sich nur dadurch verdecken, daß Kant alles über die empirische Region Hinausreichende mit dem Schleier eines undurchdringlichen Geheimnisses bedeckt sein ließ. Nebenher machte es einen sittlich erhebenden Eindruck, gegenüber sensistischen und flach eudämonistischen Lehren die Hoheit des reinen sittlichen Selbstwillens mit solchem Nachdrucke betont zu sehen, wie es von Seite Kant's geschah. Kant galt als Apologet der sittlichen Würde des Menschen als

geistigen Selbstzweckes, die allerdings, soweit alle Moral auf sittlicher Selbstachtung und Achtung der Menschenwürde in allen Anderen gegründet ist, ein grundwesentliches Moment der moralischen Gesinnung constituirt, ja sogar die ganze Moral in sich faßt, aber einer theoretischen Aufhellung über sich selbst bedürftig ist, um über der Wahrung des Fundamentes einer charaktervollen sittlichen Denkart und Gesinnung nicht die letzte Vollendung und die höchsten Ziele derselben aus den Augen zu verlieren.

Dieses vorausgeschickt, wollen wir nunmehr Cantoni's kritisches Verhalten zu Kant's Ethik näher in's Auge fassen. Cantoni rügt als einen Grundmangel der Kant'schen Ethik den Formalismus derselben, der in der ganzen Anlage des Kant'schen Denksystems gegründet war. Kant brauchte für seine Ethik ein allgemeingiltiges und denknothwendiges Princip, welches demzufolge selbstverständlich einen aprioriischen Charakter an sich haben mußte, indem es nur unter dieser Voraussetzung die Geltung eines alle rationalen Wesen als solche unbedingt verbindenden Gesetzes haben konnte. Es mußte sich a priori aus dem abstracten Begriffe der Vernunft oder des vernünftigen Wesens ergeben; Alles aber, was a priori giltig ist, muß laut den in der Kritik der reinen Vernunft gewonnenen Ergebnissen den Charakter des Subjectiven und Formalen an sich haben. Den letzten Grund der moralischen Verbindlichkeit in etwas außer der Vernunft Gelegenes verlegen, erschien ihm als Aufhebung der Moralität als solcher; es wäre da nicht mehr die reine moralische Gesinnung vorhanden, welcher das Pflichtgebot unbedingt um seiner selbst willen gilt, und würde überdies die Moralität nicht vom Wollen, sondern vom Können des Menschen abhängig gemacht, sofern dieser sich darauf angewiesen sähe, ein bestimmtes außer ihm gelegenes Ziel mit dem Aufgebote aller seiner Kräfte zu erreichen. Es ist indeß Kant nicht gelungen, zu beweisen, daß ein heteronomes Wollen kein moralisches Wollen sein könne; in seiner Analytik der praktischen Vernunft beweist er nur so viel, daß die von den Objecten unseres Begehrens abgezogenen praktischen Maximen für sich allein nicht ausreichen, eine moralische Verpflichtigung zu begründen, was an sich ganz richtig ist, aber nichts gegen die Materialprincipien der Ethik beweist, weil es nicht angeht, diese mit den von den Objecten unseres Begehrens abgezogenen Handlungsmaximen zu identificiren. Es ist nicht richtig, daß die Materialprincipien nur auf die Lust- und Schmerzgefühle des Menschen basirt und somit rein egoistischer Natur seien;

Kant vergißt zwischen Begehren und Wollen zu unterscheiden und gestattet sich somit eine ungerechtfertigte Vereinerleiung der Objecte des auf objective Gründe gestützten Wollens und des rein subjectivistischen Begehrens. Er täuscht sich überdieß, wenn er dafürhält, daß die von ihm aufgestellten ethischen Principien rein formaler Natur seien. Das von ihm aufgestellte Princip universaler Gesetzmäßigkeit schließt bereits einen Materialinhalt in sich, nämlich die Einigung der dem Gesetze zu unterwerfenden Willen; wenn er ferner davon spricht, daß die Verletzung des gemeingiltigen Gesetzes durch ein bestimmtes Individuum mit der Rücksicht auf den Willen aller Anderen nicht vereinbar sei, so räumt er hiemit dem menschlichen Eigenwillen der sittlichen Subjecte eine Berechtigung ein, die mit seinem principiell statuirten ausschließlichen Formalismus nicht im Einklange steht. Verfolgt man die geschichtliche Entwickelung des moralischen Bewußtseins der Menschheit, so stößt man in der sittlichen Menschengemeinschaft allwärts auf bestimmte determinirte Gemeinschaftszwecke als Materialinhalt des den Einzelnen zur Pflicht gemachten sittlichen Thuns und Wirkens. Damit ist constatirt, daß das Pflichtbewußtsein allwärts sich in einem bestimmten Materialinhalte concretisirt, der in der Meinung der Menschen den Wesensgehalt der Sittlichkeit ausmacht, während die von Kant betonte Gemeingiltigkeit einer bestimmten Handlungsweise nur als Kriterium der Sittlichkeit gelten kann.

Dem gegenüber möchten wir nun wol entschieden betonen, daß die Gemeingiltigkeit einer bestimmten sittlichen Handlungsweise, obschon in Wahrheit Sittlichkeitskriterium, doch eine darüber hinausreichende Bedeutung hat als Hinweis auf die Pflicht einer über die sittlichen Gemeinschaftszwecke hinausreichenden, nach Umständen sogar von denselben unabhängigen persönlichen Selbstvollendung. Cantoni läßt sich zu sehr von der Idee der sittlichen Gemeinschaft beherrschen, wenn er das Summum bonum als Zustand definirt, in welchem alle intelligenten Wesen gleichsam Ein Herz und Eine Seele sind, oder so vollkommen ineinander aufgehen, als dieß ohne völliges Aufgehen des Individualbewußtseins im Gesammtbewußtsein möglich ist. In Folge dessen kann Gott nur als Medium der vollendeten Geistgemeinschaft gedacht und erkannt werden. Uns erscheint dieß als eine zu weit gehende Dämpfung des Lichtes der menschlichen Gotteserkenntniß und zugleich als eine Beeinträchtigung der Bedeutung der persönlichen Selbstigkeit des menschlichen Einzelwesens, welches unbeschadet seiner solidarischen Verknüpfung

mit der menschlichen Gesammtheit sein absolutes Gut in der Vollendung seines Selbstseins in Gott oder in der vollkommenen Actuation der Idee seiner selbst besitzen können muß. Die in Gott vollendete sittliche Ordnung ist unendlich reicher, wenn jedes einzelne in Gott vollendete Wesen zu einem lichten Spiegel der göttlichen Herrlichkeit geworden ist; es thut sich damit ein Reich göttlicher Herrlichkeit auf, zu dessen unbegrenzter Mannigfaltigkeit sich die Pracht des Sternhimmels mit seinen unzähligen Sonnen und Sonnensystemen nur als ein schwaches Abbild verhält. Der jenseitige Vollendungsstand der zeitlichen sittlichen Menschenexistenzen muß als ein übersittlicher Stand gedacht werden, weil die vollkommen actuirte Idee aufhört, die Bedeutung eines moralisch nöthigenden Lebensgesetzes zu haben, indem das vollkommen zur Natur gewordene gute Wollen keiner moralischen Bindung mehr bedarf, sondern die in Gott vollendete Freiheit ist. Hier bietet sich die Möglichkeit einer philosophischen Verständigung über den wahren und eigentlichen Sinn der Kant'schen sittlichen Autonomie und der mit derselben verbundenen Gleichsetzung von Freiheit und sittlichem Gesetze. Diese anscheinend so paradoxe Gleichsetzung läßt sich im Lichte der Weltauffassung eines speculativen Theismus philosophisch verificiren, wobei freilich der Begriff des Göttlichen als des Mediums der Geister in jenen der Gnade umzubilden, und dem Mysterium des übersinnlichen Seins der Begriff der supranaturalen Wirklichkeit zu substituiren ist Denn einzig diese enthält in Wahrheit Mysterien für uns, während die sogenannte natürliche Ordnung der Dinge dem weltmächtigen Denken wol bisher ungelöst gebliebene oder ungenügend gelöste Denkräthsel, aber keine Mysterien im eigentlichen Sinne des Wortes darbieten kann. Ist ferner auch die supranatural Wirklichkeit ihrer Natur nach mysteriös, so ist doch ihr Vorhandensein kein Mysterium, sondern eine rationale denknothwendige Wahrheit, die unmittelbar aus dem Begriffe des absoluten göttlichen Seins als lebendigen Causal- und Zweckprincipes der Menschen resultirt. Sie vermittelt den auf einer dynamischen Wechselbeziehung beruhenden Zusammenhang von Gott und Creatur, zu dessen Erfassung der auf einem abstracten Weltgesetze fußende Dynamismus weder als naturalistische, noch als moralistische Doctrin vorzudringen vermag.

Der theistische Supranaturalismus ist die denknothwendige metaphysische Voraussetzung der Realität des übersittlichen Vollendungsstandes als absoluten Zieles der moralischen Weltentwickelung. So

gewiß der moralische Weltentwickelungsproceß schon präordinativ auf Verwirklichung dieses Zieles angelegt ist, muß dasselbe auch kraft der supranaturalen Immanenz des Göttlichen in der zeitlich-irdischen Weltentwickelung erreicht werden. Der übersittliche Vollendungsstand bedeutet die ungehemmte Freiheit des Selbstwirkens, in welcher die vollendete sittliche Güte mit der absoluten Selbstbefriedigung unmittelbar zusammenfällt und die von Kant einander gegenübergestellten Ideen der Vollkommenheit und des Glückseligseins in einem höheren Dritten schlechthin ausgeglichen sind. Da diese Ausgleichung auf dem Standpunkte des Kant'schen Moralismus nicht möglich ist, so erweist sich damit die Idee des übersittlichen Vollendungsstandes unmittelbar durch sich selber als denknothwendig und wahr; da ferner dieser Vollendungszustand als gottgewirkter zu fassen ist, so entfällt damit das Kant'sche Bedenken gegen die Realisirung eines, statt vom menschlichen Wollen, vom menschlichen Können abhängigen Endzieles. Nicht bloß das Können, sondern auch das actuelle Wollen des Guten erscheint auf dem Standpunkte des theistischen Supranaturalismus als Gottes Werk; die von Kant postulirte Identität von Freiheit und Gesetz ist im Wirken der Gnade gegeben, in welchem das sittliche Sollen in das selbsteigene Wollen des Guten umgesetzt erscheint. Cantoni besteht auf der naturnothwendigen Wahrheit der sittlichen Materialprincipien neben dem von Kant urgirten absoluten Formalprincipe der Sittlichkeit; nach unserem Dafürhalten hat sich der Unterschied und Gegensatz des formalen und Materialen im einigenden Elemente der idealen Anschauung aufzuheben, welche die richtige Vermittelung und Ausgleichung der einseitigen Gegensätze des Apriorismus und Aposteriorismus in sich faßt.

Die Idee des Menschen als Individual- und Gattungswesens schließt die von Cantoni bei Kant vermißte richtige Vermittelung der Selbstpflichten des Menschen mit den Pflichten gegen die menschliche Societät und deren einzelne Glieder in sich. Die Vermittelung ergibt sich aus der Idee des individuellen sittlichen Selbstlebens als eines allseitig und in der mannigfachsten Weise durch das sittliche Gesammtleben der Menschheit getragenen Lebens und Wirkens. Die Antithese zwischen dem Leben für sich und für Andere hebt sich auf in der Idee des sittlichen Lebens als eines Opferdienstes oder einer Pflichtleistung an Gott; diese Idee ist weiter einerseits das Vehikel einer vollkommensten Actuirung der sittlichen Menschengemeinschaft, und bietet andererseits das absolute Richtmaß dar in der Auseinanderhaltung

und Vereinbarung dessen, was der Mensch sich und was er Anderen schuldig ist. Indem der Mensch sich absolut Gott dienstbar macht, dient er vollkommen und absolut sich selber und allen Anderen ohne Gefahr eines egoistischen Selbstdienstes oder einer selbstlosen Wegwerfung an Andere; die sorgsame, aber kaum je zum Ziele führende Unterscheidung zwischen dem, was der Mensch sich und Anderen sittlich schuldig ist, weicht den Inspirationen des sittlichen Genius, in dessen Bethätigungen Gott als der Organisator, Auswirker und Vollender des Reiches der sittlichen Ordnung erscheint. Das in diesem Sinne gedachte Reich der sittlichen Ordnung ist, wie auch Cantoni sich nicht verhehlt, die Kirche; nur verkennt Cantoni, daß im Walten des die kirchliche Gemeinschaft beseelenden Lebensgeistes sich ein übersittliches und somit übergesetzliches Princip geltend macht, welches eben die zufolge der Immanenz Gottes im Geschlechte der Erlösten zur realen Wirkungsmacht gewordene Idee der Menschheit ist. Es ist sonach nicht, wie Cantoni dafürhält, ein Mangel, sondern vielmehr eine richtige Wahrheitsahnung Kant's, wenn er sich nicht dazu entschließen konnte, die Kirche durch eine äußere moralische Legislation actuirt werden zu lassen, wie denn in der That eine derartige Legislation erst in der bereits constituirten Kirche oder Gottesgemeinschaft der Menschen wirksam durchgreifen kann. Darum verhält sich die thatsächlich bestehende und nicht zu entbehrende kirchliche Legislation als secundärer Factor zum göttlichen Spiritus Rector der Kirche, und der Irrthum Kant's, sowie auch Cantoni's, besteht nur darin, die moralisch-juridische Legislation der Kirche mit dem göttlichen Spiritus Rector in Eins zusammenfließen zu lassen. Denn die Kirche als eine in Gott vollendete Menschengemeinschaft ist eine Gemeinschaft übersittlicher Art und Natur; die zeitliche Erdenkirche als Reich der sittlichen Ordnung ist die noch unvollendete, ihre jenseitige himmlische Vollendung erst anstrebende Gattungsgemeinschaft der Menschen. Der Beruf der zeitlichen Menschenkirche auf Erden ist, die Herrschaft des christlichen Gewissens in den privaten und öffentlichen Verhältnissen des zeitlichen Menschheitsdaseins aufrecht zu halten; und da die Kirche diesem ihrem Berufe nur dadurch nachkommen kann, daß sie eine hierarchisch organisirte Rechtsgemeinschaft ist, so gehört die hierarchische Organisation der Kirche zum gottgewollten Charakter derselben, welcher sich nicht beseitigen läßt, ohne die Erfüllbarkeit jenes Berufes selber in Frage zu stellen. Daß auch die mit Kant's Ansicht vom Radicalbösen zusammenhängenden Er-

örterungen über die kirchlich-theologische Rechtfertigungslehre und die übrigen Fundamentaldogmen des kirchlichen Supranaturalismus eine ganz andere Beurtheilung zulassen, als ihnen von Seite Cantoni's zu Theil wird, glauben wir in unserer Beleuchtung des Verhältnisses Mamiani's zu Kant's Religionsphilosophie nachgewiesen zu haben.[1]

Die mit dem christlichen Supranaturalismus zusammenhängende Idee eines übersittlichen Vollendungsstandes ermöglicht auch die harmonische Ausgleichung des Gegensatzes zwischen dem Eudämonismus und dem vom menschlichen Glückseligkeitsbegehren schlechthin abstrahirenden Tugendrigorismus. Das ideelle Begehren des Menschen ist naturgemäß auf das Vollkommensein gerichtet; der Begriff des menschlichen Vollkommenseins ist jedoch weiter als jener der moralischen Tugendhaftigkeit, auch entspricht letztere als Habitus des zeitlich unvollendeten Menschenwesens nicht dem strengen Begriffe des Vollkommenseins. Das Gefühl dessen war in Kant lebendig und macht die anscheinenden und wirklichen Paradoxien seiner Ethik erklärlich; eine bloß anscheinende Paradoxie war es, wenn er das Glückseligkeitsbegehren als solches aus der vollendeten Sittlichkeit ausschloß. Denn diese ist in der That des Begehrens nach Glückseligkeit überhoben, das Begehren nach Glückseligsein vielmehr eine Unvollkommenheit und passivistische Schwäche des unvollendeten Zeitmenschen. Das der Idee des Menschen entsprechende geistige Begehren des Menschen kann nur auf den Stand einer vollkommen ungehemmten Thätigkeit gerichtet sein, die durch sich selbst vollkommen beglückt und mit der Selbstherrlichkeit des im Guten vollendeten menschlichen Seins zusammenfällt. Nur ist diese Selbstherrlichkeit nicht als ein der Idee der Geschöpflichkeit widerstreitendes absolutes Aufsichselbergestelltsein, sondern vielmehr als ein absolutes Begründetsein in Gott, und als Verwirklichung der relativen Absolutheit des gottesbildlichen Menschen als geschöpflichen Gegenbildes der göttlichen Absolutheit zu verstehen. Welche Einschränkungen und Modificationen diese Idee in ihrer Anwendung auf die dem menschlichen Gattungsverbande eingegliederte singuläre Individualität erfährt, braucht hier nicht näher auseinandergesetzt zu werden; es genüge zu bemerken, daß die absolute Verwirklichung dieser Idee im Gottmenschen Christus gegeben ist, in dessen persönlichem Sein somit der reale Abschluß der menschlichen Gottesgemeinschaft nach Oben, und die

[1] Siehe Bd. II, SS. 334 ff.

vollkommene Einigung derselben in Gott gegeben ist. Es ist daher unzureichend, die Bedeutung der Persönlichkeit Christi auf die sittliche Exemplarität zu beschränken, die vielmehr nur auf Grund der übersittlichen Urbildlichkeit der Persönlichkeit Christi sich bewahrheiten kann, daher das in Kant's Religionsphilosophie der christologischen Idee gemachte Zugeständniß nicht, wie es Cantoni bedünken will, ein Zuviel, sondern ein Zuwenig ist, welches aus dem Mangel einer Rückvermittelung des Moralismus in den kosmischen Universalismus zu erklären ist.

IV.

Wir haben schließlich noch Cantoni's Erörterungen über die Kritik der Urtheilskraft, Kant's drittes Hauptwerk, zu berücksichtigen. Die drei Kritiken Kant's sollen den Grundvermögen des Begreifens, Wollens und Empfindens, sowie den drei Ideen des Wahren, Guten und Schönen entsprechen. Somit fiele dem Werke, welches Kant als Kritik der Urtheilskraft betitelte, eigentlich die Aufgabe einer philosophischen Ästhetik als Lehre von der gebildeten Empfindung zu. Kant vermengt aber, wie Cantoni hervorhebt, mit dieser Aufgabe eine andere, nämlich jene einer philosophischen Teleologie, und rechtfertigte den dem Werke gegebenen Titel durch die Bemerkung, daß die Apprehension finaler Beziehungen der Urtheilskraft zufalle. Er weist demselben somit unter Einem die Erörterung der ästhetischen und der natürlichen Zweckbeziehungen zu. Kant mußte, wenn er die Geschmacksurtheile als teleologische Urtheile angesehen wissen wollte, dem Begriffe der Zweckbeziehung eine ungerechtfertigte Erweiterung geben. Er hebt wol ganz richtig hervor, daß in Sachen des Schönen der Geschmack allein Richter sei; er hält aber andererseits dafür, daß das in den Geschmacksurtheilen sich kundgebende Interesse am Schönen ein rein intellectives sei und auf der Conformität des Objectes mit unseren Erkenntnißkräften stehe. Cantoni sieht hier den Hauptpunkt der Mängel der Kant'schen Ästhetik, womit seine Behauptung zusammenhängt, daß die ästhetische Empfindung dem Geschmacksurtheile nicht vorausgehe, sondern nachfolge. Er beachtete nicht, daß die Empfindung für diesen Fall kein wesentliches Element des Geschmacksurtheiles bilden könne, während er doch, schon um seine oben erwähnte Ansicht vom Geschmacke als Richter in Sachen des Schönen aufrecht halten zu können, behaupten mußte, daß wir die formale Zweckbeziehung des ästhetischen Objectes auf uns durch eine

innere Empfindung percipiren. Cantoni setzt diese innere Empfindung, als gleichbedeutend mit Gefühl, in welchem er ein wesentliches Element des ästhetischen Urtheiles erkennt. Kant glaubte durch Anerkenntniß dessen die nothwendige Geltung der ästhetischen Urtheile gefährdet, indem er die auf das Gefühl gegründeten ästhetischen Urtheile mit den aprioriſchen Urtheilen über das Angenehme verwechselte. Seine dem Geschmacksurtheile nachfolgende innere Empfindung, in welcher die formale Zweckmäßigkeit des ästhetischen Urtheiles percipirt wird, ist indeß doch nichts Anderes, als jenes Gefühl, auf welches das ästhetische Urtheil gegründet ist; und so gibt er ohne und gegen seinen Willen der Wahrheit Zeugniß, daß das Gefühl das Kriterium des Schönen sei. Das Gefühl übt eine excitative Wirkung auf die menschlichen Erkenntnißkräfte aus und veranlaßt sie, das Object der Wahrnehmung von Seite seines ästhetischen Charakters aufzufassen; zunächst und unmittelbar wird hiebei die Einbildungskraft angeregt, mittelbar nimmt dann weiter auch der Verstand auf das ästhetische Urtheil Einfluß. Kant führt die ästhetische Apprehension auf einen aprioriſchen Habitus zurück, kraft dessen der Beschauer eines schönen Objectes die formale Zweckmäßigkeit desselben auffaßt; Cantoni will dieses aprioristische Element beseitigt sehen und das Schönsein als eine auf dem Wege der Erfahrung zu ermittelnde objective Bestimmtheit des ästhetischen Objectes erkannt wissen, welche sich nach dem Artunterschiede des Schönen diversificirt, und deßhalb eine andere ist in der Hervorbringung der Natur und in den Werken der menschlichen Kunstthätigkeit, in den Handlungen und Charakteren der Menschen, in den Objecten der äußeren und der rein geistigen Wahrnehmung, in den Ideen und in den wissenschaftlichen Erkenntnissen.

Wir behalten uns vor, in der nächstfolgenden Abtheilung dieses Werkes bei Besprechung der italienischen Leistungen auf dem Gebiete der philosophischen Ästhetik auf Cantoni's Theorie des Schönen zurückzukommen. Hier möchten wir nur für das relative Wahrheitsrecht des Kant'schen Apriorismus auch noch in der Lehre vom Schönen eintreten, allerdings mit der wesentlichen Modification, daß der subjectivistische Apriorismus in eine objective Idealanschauung umgesetzt wird. Cantoni ist im Rechte, wenn er auf der Objectivität des Schönheitseindruckes besteht; das lebendige geistige Band zwischen der subjectiven menschlichen Innerlichkeit und der objectiven Wirklichkeit ist indeß einzig die im Geiste aufleuchtende Idee, deren specifischer Ausdruck

im schönen Objecte percipirt wird, aber nicht percipirt werden könnte, wenn die Idee nicht in das Object vom denkenden Geiste hineingeschaut würde. Der entwickelte künstlerische Verstand ist sonach wesentlich auf das Vermögen der idealen Intuition gegründet, welche zufolge der Wesensqualität der menschlichen Seele als lebendigen Formprincipes des geistig-sinnlichen Menschenwesens ihrer Natur nach etwas Künstlerisches an sich haben muß, und damit die Einigung des Wahren und Guten in der Idee des Schönen als plastischen Ausdruckes beider auf psychologischem Wege erhärtet.

Vielleicht liegen, dieses vorausgesetzt, die beiden von Kant so entschieden auseinandergehaltenen Haupttheile der Kritik der Urtheilskraft nicht so weit auseinander, als es nach der von Kant selber vorgenommenen Unterscheidung zwischen Ästhetik und Naturteleologie erscheinen möchte; freilich aber müßte, um die innigere Verschmelzung beider Theile anzubahnen, der Zweckbeziehung eine andere Idee, jene der gestaltgebenden lebendigen Form substituirt werden, womit die Betrachtung auf einen ganz anderen Standpunkt versetzt wird und das künstlerische Bilden des Menschen als Nachahmung der Gestaltungsthätigkeit der schöpferischen göttlichen Causalität erscheint.

Zweite Abtheilung:

Fortdauer und Nachwirkung älterer Richtungen.

A.

Vicostudien im heutigen Italien.

I.

Näher als die Beschäftigung mit Kant, liegt jedem Italiener die geistige Selbstauseinandersetzung mit Vico, der zwar von seinem Jahrhundert nicht verstanden worden war, aber selbst in den Zeiten des tiefsten Niederganges der heimischen philosophischen Bestrebungen einer Gemeinde stiller Verehrer nicht entbehrte. Durch Romagnosi war er am Anfange dieses Jahrhunderts seinen Landsleuten neu in Erinnerung gebracht worden, Gioberti verkündete laut seinen Ruhm, Mamiani suchte sich im Beginne seiner philosophischen Bestrebungen sofort in eine engere Beziehung zu Vico zu setzen; Ferrari machte Vico's Werke allgemein zugänglich, und bemühte sich, Vico's Stellung im italienischen Bildungsleben in das Licht eines geschichtlichen Verständnisses zu rücken. So mußte sich denn jeder gebildete Italiener mehr oder weniger darauf hingewiesen sehen, sich über sein geistiges Verhältniß zu Vico Rechenschaft zu geben. Carlo Cantoni hatte als junger Mann am Beginne seiner philosophischen Laufbahn sich vor Allem eine eingehende Verständigung über Vico's philosophische Bedeutung zur geistigen Aufgabe gesetzt; als Frucht seiner hierauf gerichteten Studien erschien seine erste größere Schrift,[1] von welcher er mit Recht dafür halten durfte, daß sie nach den von Janelli und Ferrari veröffentlichten kritischen Arbeiten

---

[1] G. B. Vico, Studi critici e comparativi. Turin, 1867. Vgl. üb r dieses Werk unsere Schrift: G. B. Vico als Philosoph und gelehrter Forscher (Wien, 1 81; 2. Ausg.) a. v. O.

über Vico nicht überflüssig sei, indem ersterer zu einer Zeit schrieb, wo die deutsche historische und philologisch-kritische Schule kaum im Entstehen begriffen war, die Ergebnisse derselben aber auch bei Ferrari's Hervortreten noch nicht über die Grenzen Deutschlands hinausgedrungen, ja in Deutschland selber noch nicht Gemeingut der Gebildeten geworden waren.

Cantoni bezeichnet als die Grundaufgabe der wissenschaftlichen Forschung Vico's die Ermittelung des inneren Verhältnisses zwischen Philosophie und Philologie. Diese beiden Wissenschaften fassen nach Vico den Gesammtinhalt der menschlichen Erkenntniß unter zwei verschiedenen Formen in sich. Die Philosophie ist die Wissenschaft vom Absoluten, Unveränderlichen oder vom Wahren, die Philologie die Wissenschaft vom Veränderlichen, Relativen, vom menschlichen Gewissen; erstere richtet den Blick auf die Ideen als Objecte der Vernunft, letztere auf die Facta, die Erzeugnisse der menschlichen Willensthätigkeit. Vico hatte das Problem seiner wissenschaftlichen Forschung anfangs noch nicht in seiner allgemeinen Bedeutung erfaßt, sondern nur speciell mit Bezug auf die altrömische Geschichte zu lösen versucht; im Fortgange seiner Arbeit erweiterte sich aber sein geistiger Gesichtskreis, und da kam es auch erst zu einer distincten Scheidung zwischen Philologie und Philosophie. Nachdem diese Scheidung vollzogen war, ließ er in der Anwendung seiner Lehre vom Verum und Factum zuerst den philologischen Gesichtspunkt vorwalten; dann aber ordnete er denselben im Bedürfniß nach abgeschlossener Einheit seines universalhistorischen Conceptes dem philosophischen Gesichtspunkte unter. Damit langte er bei der ersten Bearbeitung seiner Scienza nuova an, in welcher aber bereits der Hochpunkt seiner geistigen Schaffensthätigkeit überschritten ist; der von ihm gemachte Versuch, eine Geschichtsmetaphysik zu schaffen, mißlang, Imaginationen müssen den Mangel der streng rationellen Forschung ersetzen. Vico war überhaupt kein bedeutender Metaphysiker, war somit auch nicht zum Geschichtsmetaphysiker geschaffen. Die zweite Bearbeitung der Scienza nuova ist eine noch schwächere Leistung, als die erste Bearbeitung, und läßt einen augenfälligen Rückschritt erkennen; er verleugnet in derselben geradezu jene Methode, mittelst welcher er in genialer Unbewußtheit zu seinen wunderbaren philologischen Entdeckungen gelangt war. Seine Theorie der Corsi e Ricorsi ergibt sich nicht als natürliche Folge aus seinen geschichtsphilosophischen Anschauungen, sondern ist dem Concepte derselben nur nachträglich an-

gefügt, und läßt erkennen, daß er beim Erlahmen seiner geistigen Kraft nach einem Ruhepunkte seines nicht zum Abschlusse gebrachten Unternehmens suchte. Auf der Höhe seines Schaffens steht er in seiner Schrift de constantia jurisprudentiæ, welche den echten und richtigen Concept seiner philologisch begründeten Geschichtsphilosophie ausdrückt.

Vico's großes, unvergängliches Verdienst ist, der eigentliche Schöpfer der Geschichtsphilosopie zu sein, welche durch ihn ihre unerläßliche anthropologische Unterlage erhielt; er machte sie hiedurch zu einer naturwahren Wissenschaft, und suchte ihr durch Anwendung der kritisch vergleichenden Methode zugleich den Charakter rationaler Wahrheit zuzuwenden. Daß seine kritisch-historische Methode unzulänglich war und auf falsche Annahmen sich stützte, daß sein historisches Erkenntnißgebiet begrenzt war und ihm namentlich die nähere Kenntniß der altorientalischen Welt und damit auch der Schlüssel zum Verständniß so vieler seinem historischen Forschungsgebiete angehörigen Dinge völlig fehlte, daß ihm die durch den heutigen Entwickelungsstand der griechisch-römischen und orientalischen Philologie ermöglichten Aufschlüsse über Religionen und Mythologien, Künste und Rechtszustände unbekannt waren, ist eine allbekannte Thatsache, die indeß an dem Verdienste seiner Leistungen nichts schmälert; er anticipirte durch dieselben vorahnend die Leistungen eines Fr. A. Wolf, Niebuhr, O. Müller, und viele seiner Ideen werden den heutigen Italienern erst im Lichte der modernen kritischen Geschichtswissenschaft der Deutschen verständlich. Es ist vollkommen richtig, daß die Entwickelung der kritischen Geschichtswissenschaft in Deutschland nicht durch Vico angeregt wurde, und daß seine historische Sachkunde mit jener der heutigen Deutschen keinen Vergleich aushält; er hat aber die inneren dynamischen Principien der natürlichen geschichtlichen Entwickelung mit einer Energie betont und festgehalten, die durch keinen Späteren überboten werden konnte, und ihn dasjenige sehen und erkennen ließ, was durch die Neueren nur in seiner Wahrheit bestätigt werden konnte. Die generellen Principien seiner Geschichtsphilosophie sind unvergänglich wahr, die in der geschichtlichen Entwickelung sich enthüllende Aufeinanderbeziehung von Idee und Wirklichkeit, Wahrheit und Thatsächlichkeit, die psychologische Vermittelung dieser Aufeinanderbeziehung und Vermittelung derselben mit der Thatsache der menschlichen Willensfreiheit einerseits, mit den Gesetzen der providentiellen Weltleitung andererseits sind Ergebnisse der Vico'schen Geschichtsbetrachtung, welche weder überholt noch rück-

gängig gemacht werden können. Er ist und bleibt, soweit es sich um das psychologisch vertiefte ideelle Verständniß der Geschichte handelt, unser Meister und Führer; Cantoni sehnt sich in dieser Hinsicht nach einem Vico redivivus, dessen Aufgabe und Beruf es wäre, in die zerfahrenen Zustände des modernen italienischen Geisteslebens Einheit und neuen Aufschwung zu bringen.

Cantoni erklärt es für eine Übertreibung, wenn Ferrari behauptet, Vico sei außer aller Beziehung zu seiner Zeit gestanden und hätte in der einsamen Höhe seines geistigen Strebens selbst seinen nächststehenden Freunden als eine völlig fremdartige Erscheinung wunderlicher Art gegolten; richtig sei nur soviel, daß er wirklich seine Zeitgenossen geistig weit überragte und deßhalb in den wahren und eigentlichen Intentionen seines Forschens und Strebens von denselben nicht verstanden werden konnte. Die Intentionen seines Strebens wurzelten im wissenschaftlichen Leben seiner Zeit; er sah sich darauf angewiesen, zur Cartesischen Philosophie Stellung zu nehmen, und konnte sich in Folge seiner juridisch-socialen Studien der Wahrnehmung des im wissenschaftlichen Leben seiner Zeit latirenden Conflictes zwischen Philosophie und Philologie nicht entziehen. Um diesen Conflict zu lösen, bedurfte es allerdings einer ganz außergewöhnlichen Intuitionsgabe, wie sie eben nur einem Vico eigen war. Nachdem er thatsächlich den Modus der Lösung gezeigt hatte, wäre es an sich ein Leichtes gewesen, auf dem von ihm gezeigten Wege weiter zu schreiten; aber weder die allgemeine Stimmung und Gedankenrichtung des 18. Jahrhunderts, noch auch die speciellen Verhältnisse seiner italienischen Heimat waren darnach angethan, eine Weiterentwickelung seiner geschichtsphilosophischen Idee zu begünstigen. Der Geist des 18. Jahrhunderts war ein praktisch reformatorischer Geist, welchem es in seinem Drange nach Neugestaltung der politisch-socialen Verhältnisse ferne lag, auf die Würdigung natürlicher Nothwendigkeiten und Gesetzmäßigkeiten im Entwickelungsgange des geschichtlichen Völkerlebens einzugehen; nicht Vico, sondern Montesquieu war der Interpret der politisch-socialen Anschauungen, welche das geistige Zeitbewußtsein um die Mitte des 18. Jahrhunderts beherrschten; in den darauffolgenden Decennien trat Rousseau an seine Stelle, dessen Einfluß auf sein Zeitalter jene großen politischen Katastrophen und geistigen Wandlungen vorbereitete, welche vorausgehen mußten, ehe an ein Verständniß der die geschichtliche Gesammtentwickelung des Völker- und Menschheitslebens

umspannenden Ideen Vico's gedacht werden konnte. Unter den berühmten Italienern des 18. Jahrhunderts standen Gravina und Giannone der Zeit nach Vico am nächsten; beiden ist die geschichtliche Grundanschauung Vico's völlig fremd. Gravina vermittelte die altrömische Juridik mit den Ideen der Schule des Grotius; Giannone steht zwar noch außer dem Bereiche des französischen Einflusses, ist aber in seinen politisch-historischen Anschauungen völlig vom Geiste des 18. Jahrhunderts beherrscht, es ist auch nicht die geringste Spur einer Denkverwandtschaft zwischen ihm und seinem neapolitanischen Landsmann Vico zu entdecken. Filangieri hält wol persönlich Vico hoch, hat auch nicht Weniges aus Vico's Schriften in seine Scienca della legislatione hinübergenommen,[1] ging aber auf die eigentliche Grundidee der philosophischen Historik Vico's schlechterdings nicht ein, suchte vielmehr, obschon grundsätzlich von Montesquieu abweichend, deßungeachtet mit Montesquieu dasjenige, was Vico aus inneren psychologisch fundirten Entwickelungsgesetzen erklärte, aus den äußeren Naturbedingungen des Völkerlebens, sowie aus dem Erfindungsgeiste der Gesetzgeber u. s. w. zu erklären. Sehr eingehend beschäftigt sich Cantoni mit Romagnosi's Verhältniß zu Vico.[2] Es fehle Romagnosi nicht an gutem Willen, der seherischen Originalität Vico's gerecht zu werden; er sei aber von der Denkweise des 18. Jahrhunderts zu sehr beherrscht, als daß er sich wirklich in Vico's Geist und Anschauungsweise hineinzuversetzen vermöchte. Schon der Umstand, daß er Vico's Nachfolger und Schüler Stellini und Janelli mit Vico auf gleiche Stufe stellt, läßt erkennen, daß er Vico's geistige Eigenart nicht zu würdigen wußte. Er tadelt Vico's geistige Vertiefung in die mythischen Geschichten des Alterthums als einen Mißgriff; Vico's Absicht, die Anfänge der humanen Lebenszustände zu studiren, hätte sich viel besser verwirklichen lassen, wenn er statt der alten Mythen die auf glaubwürdige Berichte gestützten Mittheilungen über die geistigen und sittlichen Lebenszustände der heute noch existirenden wilden und barbarischen Völker zum Gegenstande seiner Studien gemacht hätte. Romagnosi hat kein Verständniß für die inneren treibenden Kräfte der menschlichen Civilisation, und sieht in den Anfängen derselben menschliche Kunstgebilde, für deren Urheber er die ältesten

[1] Nähere Nachweisungen dessen O. c., pp. 277 sgg.
[2] O. c., pp. 281—304.

Gesetzgeber der Völker hielt. Er spricht wol von einem natürlichen Grunde und Gesetze der menschlichen Entwickelung, faßt aber Beides in einem deterministischen Sinne; allerdings weiß er dem Determismus eine gute Seite abzugewinnen, sofern ihm derselbe als Remedur und Correctur dessen gilt, was durch menschliche Gesetzgeber gefehlt wird. Der Begriff der Kraft überwiegt bei ihm den Begriff des Geistes, dessen Thätigkeiten er möglichst nach Art der Naturthätigkeiten zu fassen bestrebt ist; er bezeichnet seine politische Gesellschaftslehre als eine Physiologie des Staatslebens, als eine Naturgeschichte der Völker. Obschon er den rohen Materialismus ausdrücklich verwirft, haftet doch seiner gesammten Anschauungsweise etwas Mechanistisches an; er macht Vico ausdrücklich zum Vorwurfe, die oberste mechanistische Formel, welche alle Normen des geistigen, sittlichen und politischen Lebens der Nationen in sich faßt, nicht entdeckt zu haben. Romagnosi meint damit die Idee des Gleichgewichtes der antagonistischen Kräfte des Gesellschaftskörpers. Romagnosi war bei solchen Grundanschauungen nicht im Stande, die wahren und eigentlichen Beziehungen zwischen den Individuen und der staatlichen Gemeinschaft, und die wesentlichen Zwecke des Individual- und Gesammtlebens zu erfassen. Obschon er ferner weit davon entfernt ist, Religion und Moral zu mißachten, verweist er doch beide in ein der wissenschaftlichen Erkenntniß entrücktes Gebiet, und zieht sie deßhalb nur nach ihrer Beziehung zu den Zwecken der staatlichen Gemeinschaft in Betracht; damit gewinnt es den Anschein, als ob Religion und Moral nur Mittel zur Realisirung des gesellschaftlichen Gemeinwohles wären, während umgekehrt Vico im Staate nur eines der Mittel sieht, durch welche Religion, Recht und Moral sich im socialen Menschendasein zur Geltung bringen, um die Zustände wahrhafter Humanität zu schaffen, die zuhöchst auf Religiösität und Sittlichkeit beruht. Zufolge seines Durchdrungenseins von der Idee des göttlichen Waltens im Dynamismus der zeitlichen Menschheitsentwickelung legt Vico kein großes Gewicht auf die Wissenschaft der Politik, während umgekehrt Romagnosi von der ausgebildeten Kunst der Staatsleitung das Heil der Menschheit erwartet und den Gesammtcomplex der Staatswissenschaften unter dem praktischen Gesichtspunkte der Förderung des zeitlichen Menschenwohles in's Auge faßt. Er übersah, daß sich die Prosperität des zeitlichen Menschendaseins nicht künstlich schaffen läßt, und daß weise und wohlthätige Gesetze sich nur aus der fortschreitenden Vertiefung und Erweiterung der Erkenntniß

des inneren Wesens des Menschen ergeben, deren Erringung und fortschreitende Vervollkommnung sonach ein wissenschaftlicher Selbstzweck ist, dessen fortschreitende Verwirklichung zweckdienliche Änderungen und Besserungen in den gesellschaftlichen Einrichtungen von selber als Folge nach sich zieht.

II.

Obwol Vico's Geist im Italien des 18. Jahrhunderts sich nicht forterbte, so fehlte es doch nicht an Solchen, welche sich formell zu seiner Philosophie bekannten. Sowol Cantoni[1] als auch Siciliani[2] bringen hierüber ausführliche Mittheilungen, die man in ihrer wechselseitigen Ergänzung als erschöpfend ansehen darf. Cantoni macht als formelle Bekenner der Philosophie Vico's im Laufe des 18. und Beginne des 19. Jahrhunderts den venetianischen Somascher Kleriker Giacomo Stellini († 1770), den Professor der Jurisprudenz an der römischen Universität Emanuele Duni (c. a. 1770), die Neapolitaner Melchior Delfico (c. a. 1790), Mario Pagano,[3] Vincenzo Cuoco (c. a. 1804), Cataldo Janelli (c. a. 1817) namhaft. Janelli eröffnet zugleich auch die Reihe Derjenigen, welche in eine historisch-kritische Würdigung Vico's eingingen; Cantoni läßt in dieser Beziehung auf Janelli weiter noch Ferrari, Mamiani, Rosmini, Gioberti, Tommaseo, den Neapolitaner Gennaro Rocco, den Piemontesen Epifanio Fagnani, den Florentiner A. Conti[4] folgen. Diesen schließt sich weiter Cantoni's selbsteigenes historisch-kritisches Werk über Vico an, über welches seinerseits wieder Siciliani[5] kritisch referirt.

Stellini nimmt nach Cantoni eine Mittelstellung zwischen Vico und Romagnosi ein, welcher Letztere Stellini's Werke hochhielt und nicht Weniges aus denselben schöpfte. Stellini hatte an der Paduaner Universität Moralphilosophie zu lehren; er schloß sich hiebei an Aristoteles an, dessen ethische Concepte er im Sinne des zeitgenössischen, damals in Italien herrschenden Sensismus deutete. Zur Benützung der geschichtsphilosophischen Ideen Vico's wurde er durch sein Vorhaben, eine geschichtliche Erklärung der Entstehung und Entwickelung

[1] Vico, studj critici ecc., pp. 305 sgg.
[2] Sul rinnovamento ecc. (siehe oben S. 16, Anm. 2), pp. 36 sgg.
[3] Siehe Bd. II, SS. 129 und 285.
[4] Siehe I Bd. III, SS. 358 f., 361, 362, 417.
[5] Rinnov., pp. 136 sgg.

der natürlichen Moral zu geben, veranlaßt. Die christliche Offenbarungsmoral ließ er außer dem Bereiche seiner Untersuchung, indem er dafürhielt, daß sie auf die Erlangung der jenseitigen Glückseligkeit sich beziehe, während die natürliche philosophische Moral sich auf Erkenntniß der Bedingungen der zeitlich-irdischen Glückseligkeit des Menschen zu beschränken habe. Romagnosi verargte es Stellini, den Einfluß der Religion auf das zeitlich-irdische Menschenwohl ganz außer Acht gelassen zu haben; er adoptirte aber die von Stellini im Gegensatze zu Vico vertretene Annahme einer philosophischen Geheimweisheit der alten Gesetzgeber. Die von Romagnosi verworfene Theorie Vico's bezüglich der Ricorsi wird von Stellini festgehalten, weil sie seinem empiristischen Sensismus zusagte. Die Außerachtlassung der von Vico in den Vordergrund gestellten Macht der religiösen Idee erklärt die Abänderungen, welche Stellini an Vico's Auffassung der menschheitlichen geistigen Entwickelung aus rein sinnlichen Anfängen vornahm. Er bedarf nicht gleich Vico der Macht des religiösen Bewußtseins, um durch die Schrecken desselben die Menschen aus dem Stande einer thierischen Verroherung herausgerissen werden zu lassen; der ursprüngliche Zustand der sich selbst überlassenen Menschheit war jener der reinen unmündigen Kindlichkeit im harmlosen Begnügen mit der Befriedigung der unmittelbaren sinnlichen Bedürfnisse. Die harmlose naive Kindlichkeit kam in dem Grade abhanden, in welchem sich die Menschen ihrer Herrschaft über die Naturkräfte bewußt wurden; damit wachte in denjenigen, welche sich einer den Übrigen überlegenen physischen Kräftigkeit bewußt waren, der böse Trieb der Vergewaltigung der Schwächeren auf, die ihrerseits wieder zu den Mitteln der List griffen, um sich des rohen Kraftmuthes der Stärkeren zu erwehren. Aus diesem wechselseitigen Ringen zwischen Kraft und List setzte sich allmälig ein Gleichgewichtszustand heraus, an dessen Aufrechthaltung Starke und Schwache interessirt waren; das gemeinmenschliche Bedürfniß nach Ruhe und Friede that das Ihrige dazu, dem Gleichgewichtsstande festeren Bestand zu geben; und so gelangten allmälig Vernunft und Gerechtigkeit zur Herrschaft in der menschlichen Societät. Cantoni vermißt eine zureichende Erklärung der Entstehung der Mächte der Vernunft und Gerechtigkeit, die doch nur als bereits voraus vorhandene ihren Einfluß bethätigen können; Vico lasse die Ideen der rationalen und gerechten Denkart aus den mythischen Vorstellungsweisen der Völker sich entwickeln, bei Stellini träten sie unmittelbar

als etwas Fertiges in die Societät ein, ohne daß man wisse, woher? Die Kluft zwischen dem ursprünglichen rein sinnlichen Lebenszustande der Menschen und der später als geschichtliche Thatsache sich kundgebenden rationalen Lebensauffassung läßt sich auch nicht durch die von Stellini eruirten Mittelglieder: elterliche Mahnungen, Sprichwörterweisheit, Orakelweisheit, allegorische Sinnbildung, überbrücken, da allen diesen Mittelgliedern eine auf rein sensistischem Standpunkte unerklärbare Rationalität immanent ist. Stellini's Zeitgenossen merkten diese Mängel seiner Historiosophie nicht, und stellten ihn unbedenklich über den von ihnen nicht verstandenen Vico; Grund dessen mag die elegante Schreibart und anerkennenswerthe vielseitige Bildung und reiche Erudition Stellini's gewesen sein, deren bestechende Eindrücke über die Mängel und Incohärenzen seines Denkconceptes hinwegtäuschte.

Emanuele Duni und Melchiorre Delfico lassen wol erkennen, daß sie mit Vico's Schriften sich beschäftigt haben; in den Geist derselben drangen sie nicht ein. Duni hielt es überdieß für erlaubt, in seiner Darstellung der Entwickelung des altrömischen Staatswesens sich Vico's Ideen anzueignen, ohne ihren Urheber zu nennen; nur bei Erörterung des Ursprunges der Zwölftafelgesetze hielt er es für angemessen, Vico's Namen ehrend zu erwähnen, weil er wußte, daß die von ihm reproducirte Ansicht Vico's hierüber allgemein bekannt war. Es widerfuhr ihm übrigens, daß sein Werk über Entstehung und Entwickelung des Bürgerrechtes in Rom gleichfalls ohne Nennung seines Namens von einem Deutschen (Eisendecher) ausgebeutet wurde. Man kann ihm das Verdienst nicht absprechen, daß er aus Vico's Theorie der Entwickelung des römischen Staatswesens einige Absonderlichkeiten beseitigte; aber Vico's psychologische Erklärung des Ursprunges des Rechtes, der Religion und der politischen Institutionen Roms wurde von ihm völlig bei Seite gesetzt. Ebenso verwässerte und verflachte er Vico's Ideen in einem anderen Werke, in welchem er von der Genesis und Entwickelung des Rechtes im Allgemeinen handelte. Mario Pagano zeigte sich wol gegen Vico weit dankbarer als Duni, indem er Vico's Namen oftmals mit Verehrung nennt, war aber von den sensistischen Ideen seines Zeitalters zu sehr beherrscht, als daß es ihm bei dem besten Willen möglich gewesen wäre, Vico gerecht zu werden und in die Tiefen der Doctrin desselben einzudringen; er glaubt in seinen Saggi politici Vico's geschichtsphilosophische Anschauungen mit jenen eines Boulanger u. A. vermitteln zu können. Cantoni sieht sich bei aller Vorliebe

für Pagano, welchem er eine eingehende Besprechung widmet, zu dem Bekenntniß gedrungen, daß die Saggi filosofici nach ihrem inneren Werthe kaum höher als Duni's Arbeiten zu stellen seien.

Unter den dem 18. Jahrhundert angehörigen Bekennern der Lehre Vico's ist der in's 19. Jahrhundert herüberreichende Janelli der einzige, welcher die tiefgreifende Bedeutung Vico's erfaßte und zu einem kritischen Verständniß der geschichtsphilosophischen Anschauungen desselben sich aufschwang.[1] Er verfiel aber gleich Vico in den Fehler, eine ideale ewige Geschichte der Menschheit ohne eingehendes Studium der Specialgeschichten der verschiedenen Völker construiren zu wollen; ja er überbot noch den in Vico's zweiter Scienza nuova aufgestellten Begriff der ewigen idealen Geschichte, während er andererseits die mit Vico's idealer Geschichtsconstruction zusammenhängenden Beziehungen der Geschichtsentwickelung auf die Gegensätze von Verum und Certum, Idee und Factum, Providenz und Geschichte völlig aus den Augen verlor. Allerdings machte er große Zurüstungen zur wissenschaftlichen Erfassung und Begründung der idealen Geschichtsconstruction Vico's; er bemühte sich um Schaffung einer Methodologie und Encyklopädie der Geschichtswissenschaft, welcher er die Benennung Historiosophie schöpfte, und schloß derselben unter dem Titel einer Scienza delle cose umane eine Art Geschichtspsychologie oder Völkerpsychologie an, in welcher er den Schlüssel zur divinatorischen Erspürung unsicherer oder mangelhaft bezeugter geschichtlicher Thatsächlichkeiten gefunden zu haben glaubte. Diesem Vorgehen lag eine mechanistische Ansicht vom Wirken der psychischen Kräfte zu Grunde; er schien das Problem der Geschichte als das Problem eines mathematischen Calculs anzusehen, sehr im Unterschiede von Vico, welcher die jeder exacten Determination sich entziehenden verborgenen Tiefen des Menschengeistes betonte und auf das mysteriöse Verhältniß des menschlichen Freiheitsvermögens zu der den Lauf der menschlichen Dinge durchherrschenden göttlichen Wirkungsmacht so nachdrucksvoll hinwies. Janelli verkannte die wahre Aufgabe der Geschichtsphilosophie, welche sich darauf beschränkt, die Gesetze zu ermitteln, aus welchen der factische Lauf der Dinge sich erklären läßt; von einer Theorie, welche gleichsam a priori den Plan der Geschichtsentwickelung feststellt, muß Abstand genommen werden, selbst wenn sie minder complicirt als jene Janelli's wäre.

[1] O. c., pp. 341 sgg.

Darüber dürfen indeß Janelli's wirkliche Verdienste um die Geschichtsphilosophie nicht übersehen werden. Er erkannte ganz richtig die Psychologie als Unterlage der Geschichtsphilosophie; er wies ferner mit Nachdruck auf die Wichtigkeit kritischer Quellenstudien hin und verlangte, daß eine eingehende, analytisch vorgehende Vertiefung in dieselben wenigstens theilweise der Aufstellung allgemeiner Principien der philosophischen Geschichtsprincipien vorauszugehen habe. Diese Forderung schloß eine wesentliche Berichtigung des Vorgehens Vico's in sich; Janelli lebte spät genug, um bereits von der in Deutschland erstehenden historischen Schule Kenntniß haben zu können, aber nicht spät genug, um ihre Ergebnisse mit Nutzen verwerthen zu können. Darum blieb er trotz seiner kritischen Verbesserungsversuche an Vico's geschichtsphilosophischer Conception im Vichianismus festgebannt. Es erging ihm, wie Baco auf naturwissenschaftlichem Gebiete; beide bemühten sich um Auffindung verbesserter Forschungsmethoden, wußten sie aber noch nicht fruchtbar zu machen.

Janelli ist der letzte Vichianer und zugleich der erste Kritiker des geschichtsphilosophischen Systems Vico's. Ihm reiht sich in letzterer Beziehung Ferrari an, dessen Mente del Vico Cantoni zwar als eine Leistung vorzüglichsten Ranges anerkennt, aber nicht als eine völlig fehlerfreie Arbeit gelten läßt. Ferrari gehe nicht vollkommen in den thatsächlichen geistigen Entwickelungsgang Vico's ein, sondern suche denselben nach einem gewissen logischen Schema zu construiren; er behandle ferner Vico's geschichtsphilosophisches System als eine rein speculative Gedankenconception, welche sich völlig unabhängig von Beobachtung und Studium der geschichtlichen Thatsächlichkeiten gebildet hätte, womit dem intuitiven historischen Sinne Vico's entschieden nahegetreten werde. Der Vico von Ferrari zur Last gelegte historische Fatalismus läßt sich zwar nicht in Abrede stellen, wird aber von Ferrari augenscheinlich übertrieben.

Mamiani, Rosmini und Gioberti veröffentlichten zwar keine besonderen Schriften über Vico,[1] trugen aber jeder in ihrer Weise zur Aufhellung des metaphysischen Theiles der Lehre Vico's bei. Mamiani stützte sich in seinem ersten Werke in den wesentlichsten Punkten auf Vico. Seine Auffassung der Lehre Vico's wurde von Rosmini bestritten, der zugleich die Lehre Vico's selber einer Kritik unterzog.

[1] O. c., pp. 375 sgg.

Die Meinungsverschiedenheit Mamiani's und Rosmini's über den richtigen Sinn der metaphysischen Lehre Vico's war zum nicht geringen Theile durch die Dunkelheiten und Widersprüche letzterer verursacht, die auch dem Scharfsinne Rosmini's nicht entgingen. Mit Recht hielt Rosmini dafür, daß Vico nirgends zur christlichen Theologie sich in Widerspruch setzen wollte; andererseits würde es aber schwer fallen, Vico von nicht wenigen Widersprüchen gegen die christliche Theologie zu reinigen, und seine Lehre von der Convertibilität des Verum mit dem Factum ist unstreitig von Mamiani richtiger als von Vico aufgefaßt worden. Gioberti trug wol das Meiste zur Wiederbelebung des philosophischen Rufes Vico's bei, und behauptete die Coincidenz seiner eigenen Grundanschauung und der Grundlehre Vico's von der Convertibilität des Verum mit dem Generatum im göttlichen Sein, mit dem Factum im außergöttlichen Sein. In seiner Beleuchtung des mythologischen Processes läßt er jedoch Vico ganz bei Seite, und hält sich statt dessen an Görres, Creuzer und andere deutsche oder französische Autoren.

Tommaseo widmete in seinen 1843 erschienenen Studj critici[1] den Leistungen Vico's eine eingehende, möglichst vielseitige Würdigung, an welcher Cantoni[2] nur dieß zu bemängeln findet, daß die in's Einzelne sich vertiefende sinnige Deutung und Würdigung das entschiedene Durchgreifen universell orientirender Gesichtspunkte niederhält; daß ferner das Bemühen um Harmonisirung der verschiedenen einzelnen Gedanken und Ansichten Vico's nicht den wahren wirklichen, sondern den in Tommaseo's Denken mit sich selber vermittelten Vico wiedergibt. Tommaseo fühlt sich vornehmlich durch Vico's religiöse und moralische Denkart angezogen; er findet in der Philosophie desselben die gesammte Rosmini'sche Doctrin im Keime enthalten. Er gesteht zu, daß Vico kein vollständiges System der Metaphysik entwickelt habe, findet jedoch die wesentlichen Principien eines solchen in Vico's Schriften enthalten. Rousseau's Schwärmereien, Bentham's Utilitarismus, Kant's Kriticismus seien schon anticipativ durch Vico widerlegt worden. In der Angabe der zu bemängelnden Punkte der Geschichtsphilosophie Vico's trifft Tommaseo vielfach mit Janelli zusammen.

---

[1] Vgl. Bd. I, SS. 444 f.

[2] O. c., pp. 380 sgg.

E. Fagnani[1] wollte die wegen der Dunkelheit und Schwerverständlichkeit der Darstellung wenig gelesene Scienza nuova Vico's in eine neue Form umgießen, um ihr das Interesse weiterer Kreise zuzuwenden. Der Inhalt der geschichtsphilosophischen Ideen Fagnani's stützt sich nach Cantoni's Angabe[2] auf die zwei Hauptsätze, daß für jede Idee das ihr entsprechende Factum im Individual- oder Völkerleben zu ermitteln sei, und daß die den Thatsächlichkeiten zu Grunde liegenden Wirkungsursachen durch divinatorischen Sinn erspürt werden müssen. Die Divination gründet sich auf die Beständigkeit der Gesetze der Natur; sie ermöglicht die Erklärung der Grundfacta aller Civilisation, der Entstehung der Vernunftbildung, Sprache, des freien Willensgebrauches, der Religion, der Societät und ihrer Bande. Die göttliche Providenz selber ist im Wesentlichen nichts Anderes als die in höchster Abstraction zu erfassende Essenz der universalen und ewigen Divination. Die Divination suggerirt dem Willen den Modus und die Motive seiner Selbstbethätigung; es ist daher nicht der Geist, sondern vielmehr der mit Hilfe des Geistes thätige Wille, welcher die intelligiblen Genera formirt, wie Vico sie nennt, oder wie Fagnani sie bezeichnet wissen will, die generellen Facta, aus welchen die von ihnen abhängigen particulären Facta resultiren. Diese intelligiblen Genera sind die von den ältesten Menschengeschlechtern personificirten Kräfte, welchen die neuere Philosophie leere Abstractionen substituirt wissen wollte, während das Richtige einzig dieß ist, die hinter der Materie verborgenen Kräfte nach Analogie der uns einwohnenden Willenskraft zu verstehen. Die Menschen der Urzeit fehlten nur darin, daß sie die von ihnen personificirten Kräfte einfach als Willenskräfte ansahen, somit den specifischen Unterschied derselben von der menschlichen Willenskraft unbeschadet der generischen Einheit beider nicht begriffen. Damit glaubt Fagnani den Hauptinhalt und das bleibend Wahre der Doctrin Vico's wiedergegeben zu haben.

Siciliani vervollständigt Cantoni's literarhistorische Angaben durch die Anführung der Urtheile einiger anderer italienischer Philosophen über Vico, so namentlich jener eines Mazzarella, Franchi, Spaventa, Vera, und geht dann auch auf eine kritische Würdigung der Schrift

[1] Della necessità e dell' uso della divinazione testificata dalla Scienza Nuova di G. B. Vico (Alessandria, 1857, 2 Voll.; 2. Aufl. Turin, 1861). — Vorausging: Storia naturale della potenza umana (Mortara, 1833).

[2] Vico, Studj, pp. 391 sgg.

Cantoni's über Vico über.[1] Er nennt dieselbe ein treffliches Buch, bedauert jedoch die einseitig kritische Haltung desselben. Daß Vico's Bücher von Mißverständnissen und Widersprüchen wimmeln, daß er seine Ideen nicht in einer streng methodischen Ordnung zu entwickeln wisse, ist vollkommen wahr; Cantoni gehe aber viel zu weit, wenn er über die zweite Scienza nuova den Stab breche und auch Vico's erste Schrift de antiquissima Italorum sapientia verurtheile. Denn nach Abzug dieser beiden Werke bleibe von Vico einzig der inductiv argumentirende Empirist übrig, und damit sei denn doch nicht der wahre, echte Vico gekennzeichnet. Vico ist vielmehr deßhalb preiswürdig, weil er, in den Tiefen des menschlichen Bewußtseins gründend, einen über den einseitigen Gegensätzen des Empirismus und metaphysischen Dogmatismus stehenden Standpunkt zu erringen wußte.[2] Er nähert sich hiebei dem Kant'schen Kriticismus an, wie es nicht anders kommen konnte, wenn er das im menschlichen Bewußtsein erscheinende Wahre nach Art und Form seiner Genesis im Bewußtsein ergründen wollte. Sein Fare vero schließt den streng aristotelischen Satz in sich, daß der Geist Energie sei; zugleich gilt ihm aber diese Energie als etwas Verborgenes, welches im Denken nicht vollkommen durchscheint, daher der Geist oder der Gedanke die Erzeugung seiner selbst nicht belauschen kann. Vico erläutert dieß durch die Vergleichung des Geistes mit dem Auge, welches, ohne sich selbst zu sehen, die Objecte wahrnimmt. Das Hervorbringen des Wahren aus dem Geiste ist das jeder Belauschung sich entziehende Wirken einer Naturkraft; es ist die das empirisch inductive Thun des Geistes ergänzende und abschließende eductive Thätigkeit des Geistes, für welche allerdings die von Vico gewählte Bezeichnung eines creativen Thuns nicht geeignet ist. Auch wir sind der Ansicht, daß jenes eductive Thun richtiger als recreatives Thun, als Reproduction der gottgedachten Idee des percipirten Dinges zu bezeichnen wäre; nur erscheint unter diesem Gesichtspunkte Vico nicht, wie Siciliani will, als Vorläufer Kant's, sondern als Anticipator des speculativen Theismus der neudeutschen Philosophie. Freilich ist diese Anticipation insofern eine höchst unvollkommene, als Vico den bereits von Kant betonten Unterschied zwischen Begriff und Idee noch nicht erfaßt hatte, und demzufolge das specifische Wesen beider confundirte,

[1] Rinnovamento, pp. 136 sgg.

[2] O. c., pp. 237 sgg.

indem ihm das begriffliche Umgreifen des gedachten Objectes die Stelle des geistigen Ergreifens der inneren Wesenheit desselben vertrat. Die unerforschliche Verborgenheit letzterer begründet allerdings eine gewisse Analogie der Denkanschauung Vico's mit jener Kant's; diese Analogie betrifft aber nur den Sachinhalt und nicht den Geist der Denkanschauung beider. Das skeptisch-kritische Element der Kant'schen Philosophie war Vico schlechthin fremd. Richtig ist die Bemerkung Siciliani's, daß die Convertirung des Factum mit dem Verum bei Vico nicht bloß die Bedeutung eines Kriteriums, sondern eines Principes der Erkenntniß habe; eben so richtig die daran geknüpfte Folgerung, daß Vico's Philosophie den Charakter einer positivistischen Doctrin an sich trage; eben dieser Positivismus aber bekundet das aus der geschichtlichen Zeitstellung Vico's sehr wol unerklärliche Vermögen desselben, sich zum Standpunkte des wahrhaft speculativen Erkennens aufzuschwingen. Von dem modernen naturalistischen Positivismus unterscheidet sich Vico wesentlich dadurch, daß sein Empirismus specifisch auf die geschichtliche Wirklichkeit gestützt ist; der Gedanke deterministischer Exactheit, welcher den modernen naturalistischen Positivismus charakterisirt, ist ihm nicht nur völlig fremd, sondern zufolge seines Betonens der verborgenen Intensivität des göttlichen Kraftwirkens sogar diametral seiner Denkweise entgegengesetzt. Der mathematische Denkhabitus Vico's, von welchem Siciliani spricht, ist nicht der algebraisch-analytische des Cartesius oder der modernen Positivisten, sondern der synthetisch-geometrische, der den Formensinn Vico's zu seiner Voraussetzung hat. Vico's Formensinn entbehrt des speculativen Elementes der morphologischen Anschauungsweise; in Folge dessen sieht sich Vico darauf angewiesen, in semipantheistischen Ideen eine philosophische Vertiefung seines morphologischen Conceptes zu erstreben. Dieser Mangel ist ein Correlat seines Empirismus; denn eben darum, weil das empiristische Element der Erkenntniß bei Vico nicht vollkommen von der Macht des ideellen Elementes durchgeistet ist, müssen beide relativ auseinanderliegen, und muß einerseits das empiristische Element den Durchbruch eines formellen Pantheismus niederhalten, während umgekehrt das idealistische Element durch sich selber einen rohen Empirismus vollkommen ausschließt. Siciliani merkt nicht den Mangel an Ineinsbildung der beiden auseinanderliegenden Elemente des Denkstandpunktes Vico's, und bevorzugt augenscheinlich das empiristische auf Kosten des idealistischen; nur so ist es möglich, daß er seinen eigenen Denkstandpunkt

mit jenem Vico's identificiren zu können glaubt. Seine Behauptung, daß Vico's Denkstandpunkt den theologischen Ontologismus ausschließe, ist nur theilweise und beziehungsweise richtig. Die Lehren des christlich-kirchlichen Supranaturalismus über Trinität, Christologie, Gnade wiederscheinen auch in Vico's Philosophie; das abstract formalistische Element des Ontologismus sucht er allerdings durch die von ihm versuchte Concretisirung des philosophischen Weltgedankens zu eliminiren, ohne jedoch damit die metaphysische Wahrheit und Geltung der Seinsidee als solcher anzutasten. Siciliani beruft sich auf Vico's Unterscheidung der drei Epochen aller menschheitlichen Entwickelung: göttliche, heroische, humanisirte Epoche, und meint, daß Vico's philosophische Denkconception als die der humanisirten Epoche conforme Gestaltung der Philosophie gemeint sei. Er übersieht, daß in Vico's Auffassung alle drei, in constanter Wiederholung wiederkehrenden Epochen gleichwerthig und gleichberechtigt seien, daher auch sein philosophisches Denkconcept auf eine Umspannung des allen drei Epochen angehörigen Denkhabitus angelegt sein muß. Die Anthropologisirung des religiös-philosophischen Denkens dient bei Vico lediglich dem Bestreben, den Inhalt desselben dem menschlichen Verständniß näher zu rücken; damit wurde er aber nur zum Vorläufer der Denkbestrebungen des speculativen christlichen Theismus, wie dieselben unter günstigeren Zeitbedingungen in der deutschen Speculation des 19. Jahrhunderts sich vielseitig entwickelten.

III.

Siciliani's Bemühen, Vico als einen Vorläufer Kant's hinzustellen, fand keinen Anklang in den Kreisen der Verehrer Vico's; wie seinerzeit schon Tommaseo in Vico's philosophischer Gedankenconception eine anticipative Widerlegung des Kant'schen Kriticismus erkennen zu dürfen geglaubt hatte, wiesen auch Carlo Sarchi[1] und Antonio Galasso[2] Kant gegenüber auf Vico zurück. Sarchi hält sich einzig an die factischen Resultate des Kant'schen Kriticismus, die er selbstverständlich nur mißbilligen kann. Galasso verhält sich zwar nicht gleich Sarchi gegen Kant

[1] Esame della dottrina di Kant. Mailand, 1873. — Vorausgehend hatte Sarchi die Schriften Vico De antiquissima Italorum sapientia und De uno principio et fine juris universalis in's Italienische übersetzt.

[2] Del criterio della verità nella scienza e nella storia secondo G. B. Vico. Neapel und Pisa, 1877.

unbedingt ablehnend; er anerkennt vielmehr die Verdienste, welche Kant durch seine Anregung zu einer kritischen Zergliederung des menschlichen Erkenntnißvermögens gegeben habe. Kant's Verfahren habe jedoch leider jenem des Anatomen und Chemikers geglichen, welche zum Zwecke ihrer Forschung das Leben aus dem Objecte ihrer Analyse austreiben müssen, ohne die zergliederten Theile wieder zu einem lebendigen Ganzen zusammenfügen zu können. Vico hingegen sieht im menschlichen Geiste eine lebendige Kraft, von welcher er selbst den bestmöglichen Gebrauch zu machen bemüht ist, um aus ihrem Studium eine wahrhafte Erkenntniß ihres Thuns zu gewinnen und sich des menschlichen Wahrheitsbesitzes zu vergewissern. Es handelt sich für ihn um Ermittelung eines zuverlässigen, absolut sicheren Wahrheitskriteriums, welches nicht erst wieder der Verification durch ein anderes Kriterium bedarf. Die klare und deutliche Idee des Cartesius eignet sich nicht als Wahrheiskriterium. Die Idee läßt sich nicht von ihrem Inhalte lostrennen; dieser müßte als absolutes Wahrheitskriterium so beschaffen sein, daß der Geist denselben beim ersten Aufwachen des Gedankens an ihn schon absolut evident fände. Bekanntlich ließ Cartesius unentschieden, ob ein dem Denken innerliches oder äußerliches Object für den Inhalt der klaren und deutlichen Idee zu nehmen sei. Andererseits ist leicht einzusehen, daß ein Gedankenobject nur dann, wenn es nach allen seinen Theilen sich dem Geiste kenntlich macht, eine jedem Zweifel entrückte Evidenz beanspruchen könne. Eine wahrhafte Erkenntniß ist nur diejenige, welche das ganze Object umfaßt. Sie kann somit nicht ein einfacher und unmittelbarer Act des Geistes sein; sie kann ferner nicht einseitig nur Product der reinen Denkthätigkeit oder des im Denken präsenten Objectes sein, sondern muß als dem Zusammenwirken beider als Product resultiren. Sie wird in dem Grade vorhanden sein, als das Object sich dem Denken kenntlich macht und vom Gedanken durchdrungen wird; daher der Idealismus und Sensismus, deren ersterer die Erkenntniß einzig nur durch das Denken causirt werden läßt, während letzterer das auf die Seele wirkende Sinnending als Macher der Erkenntniß ansieht, beide gleich sehr unwahr sind. Leibniz verlegte sich den richtigen Weg zur Lösung des Erkenntnißproblems dadurch, daß er den Begriff der Kraft alterirte, indem er derselben die Passivität absprach. Vico hat kurz vorher, ehe der Cartesianismus auf verschiedenen Wegen in den Kantianismus einmündete, das Erkenntnißproblem von der richtigen und einzig

möglichen Seite angefaßt. Das erkennende Subject verhält sich im Erkennen nicht rein activ, wir haben gar keine Erkenntniß vom Subjecte als solchem und unabhängig von den Modificationen desselben im Erkennen; diese Modificationen sind das Mittel und die Bedingung der Erkenntniß der Objecte, die wir nicht an sich, sondern nur in ihrer Beziehung zu uns erkennen. Die Modificationen des erkennenden Subjectes werden gewirkt durch den doppelten unmittelbaren Contact des Geistes mit den sinnlich wahrnehmbaren Dingen und mit dem unendlichen Sein. Subject und Object stehen sich gegenüber als Eines und Vieles, Einfaches und Zusammengesetztes, Inneres und Äußeres, oder, soweit es sich um ein ideales Object handelt, als Veränderliches und Unveränderliches, Contingentes und Nothwendiges, Endliches und Unendliches; in der Erkenntniß als gemeinsamem Producte beider einigen und durchdringen sich die beiderseitigen Bestimmtheiten des Subjectes und Objectes. So z. B. durchdringt sich der Gegensatz vom Einen und Vielen im Concepte des Ganzen, das Eine wird als das Multiplicable gedacht u. s. w.; das Unendliche erscheint in einem gewissen Sinne als Endliches in den Begriffen von Ursache, Geist, Wahrheit, Gut, und umgekehrt das Endliche als Unendliches, d. i. als unbegrenzt Multiplicables, Theilbares, Vervollkommnungsfähiges u. s. w. Diese von Kant nicht beachtete Complication des Subjectiven ist so unzerreißbar, daß ohne dieselbe die zehn aristotelischen Kategorien nicht erklärbar wären. Denn diese drücken die Attribute eines übersinnlichen Objectes oder eines in der inneren oder äußeren Erfahrung gegebenen Objectes aus; dem Geiste als solchem gehört, wie Vico darlegt, einzig das einfache Vermögen des Generalisirens und das Object desselben, das unbegrenzte Sein an. Die Kritik der Vernunft hat sich demzufolge nur am Factum der Erkenntniß zu bethätigen, welches die Realität des Subjectes und Objectes der Erkenntniß voraussetzt, und durch das Ineinanderwirken der Thätigkeiten beider zu Stande kommt. Eine nachfolgende kritische Analyse des Factums der Erkenntniß kann nur den Zweck haben, das Wesentliche und Accidentelle im Erkenntnißinhalte zu sondern und die Natur der den wesentlichen Inhalt constituirenden Termini zu unterscheiden. Solche Termini sind z. B. im Causalitätsgedanken die Termini Ursache und Wirkung, welche letztere ganz und ausschließlich von der Ursache abhängt, zugleich aber von derselben unendlich unterschieden ist, und in Folge dessen die Unendlichkeit und absolute Freiheit des Causationsactes bekundet. Die un-

abweisliche Denknothwendigkeit der angegebenen einander scheinbar widersprechenden Proprietäten der Ursache und Wirkung bezeugt durch sich das Vorhandensein einer über dem menschlichen Intellecte stehenden Activität, und das Bemühen des letzteren, die scheinbaren Widersprüche zu bewältigen, ist ein Hinausstreben des menschlichen Intellectes über die Grenzen seiner Endlichkeit, um seine Thätigkeit jener des im Erkenntnißacte präsenten unendlichen Seins zu conformiren. Dieses Hinausstreben des Intellectes über sich selbst ist die Vernunft. Kant nahm diese eigenthümliche Thätigkeit der Vernunft ganz wol wahr; indem er aber zwischen der logischen und transcendentalen Thätigkeit der Vernunft unterschied, sprach er der letzteren objective Giltigkeit ab und verstümmelte so die Vernunftthätigkeit auf ähnliche Weise, wie die auf formale Kategorienschemen reducirte und vom lebendigen Zusammenhange mit den Dingen losgerissene Verstandesthätigkeit. Dem gegenüber muß auf Vico zurückgegangen und der primitive und elementare Stand der Erkenntnißthätigkeit ermittelt werden, um die Bedingungen zu eruiren, auf deren Grund die menschliche Erkenntnißthätigkeit sich selbst vervollkommnet und des Besitzes der Wahrheit vergewissert.

Kant erkennt den unificativen Charakter der menschlichen Vernunft, welche im Gedanken des Unbedingten die Verknüpfung der auf dem Wege der analytischen Verstandesthätigkeit gewonnenen Erkenntnißelemente erstrebt und macht die logische Function der Vernunft von den transcendentalen Functionen derselben abhängig; er beachtet aber nicht, daß die abstracte Form, unter welcher die Vernunft das Absolute erfaßt, keine adäquate Erklärungsursache der ihr beigelegten Wirkung ist, und daß der logische (syllogistische) Subsumtionsproceß durch sich nicht ausreicht, das Absolute in der Totalität seiner Bedingungen zu erreichen, wie seinerzeit schon Vico ganz richtig hervorgehoben hatte. Die von Kant nicht erfaßte Ursache der Subsumtionsfunction ist nach Vico eine über der Vernunft stehende Vermöglichkeit höheren Ranges und intuitiver Natur, deren Object das Sein als vollkommene Einheit ist, und ohne dessen Anschauung der Geist nichts, auch nicht sich selber als Einheit zu erfassen vermöchte. Diese geistige Intuition wird durch die Betrachtung der Ordnung und Harmonie in der realen und idealen Welt wachgerufen. Die Kant'sche Vernunft, die nirgends über sich selbst hinausgeht, kann jene Intuition nicht haben; ihre transcendentale Function ist nur ein Schatten jener wahrhaften Intuition, welche in

Vico's Sprache Ingenium heißt. Vico weist dem Ingenium die Function zu, Relationen zwischen den diversesten Objecten zu ermitteln und eine der Bekundungen desselben ist die Ermittlung des Terminus medius des Syllogismus. Damit ist nicht nur der Ursprung der logischen Function, sondern auch der wahrhafte Charakter des Syllogismus an's Licht gestellt und die objective Giltigkeit desselben aus ihrem tiefsten Grunde erklärt. Kant hielt sich nur an die Form des Syllogismus, ohne das Wesen desselben zu erfassen; er hatte bloß den Schulsyllogismus im Auge und nicht den wissenschaftlichen Syllogismus, welcher der Schlußform entbehren kann, aber als wahrhafter Mittleract in einem wahrhaften Terminus medius seine Stärke hat.

Vico läßt die Topik, welche die synthetische Perception zu regeln hat, der Kritik, deren Aufgabe Scheidung und Remotion ist, der Zeit und dem Range nach vorausgehen. Auch Kant läßt der Analyse die Syntheſe sowol in der Verstandesthätigkeit, als auch in der Vernunftthätigkeit vorausgehen, aber in einem ganz anderen Sinne, welchem zufolge die Syntheſe eine rein subjective Bedeutung hat. Er läßt zudem das Factum der Syntheſe unerklärt und schließt durch seine Auffassung der Sache dasjenige aus, wodurch es einzig erklärt werden kann. Kant's Vernunft, die nicht über sich selbst hinausgreifen darf, ist eine lahme, impotente Potenz; sie vermag das Wahre nicht zu ergreifen und aus sich hervorzustellen. Die Kant'sche Vernunft ist nicht eine von ihren Thätigkeiten unterschiedene Vermöglichkeit, und daher auch nicht Princip derselben; sie ist eine determinirte inhaltleere Capacität, deren Verrichtung lediglich im Aufnehmen und Aneignen besteht. Kant faßt alle psychischen Vermöglichkeiten gemeinhin nur als Receptivitäten auf. Die Sensibilität recipirt die sinnlichen Erscheinungen in den Formen von Zeit und Raum, die psychischen in der Form der Zeit; der Verstand recipirt die sinnlichen Vorstellungen unter den kategorischen Formen, die Vernunft recipirt die Verstandeserkenntniß unter der Form der vorerwähnten synthetischen Einigung. Wie die Verstandesformen nicht vom Verstandesvermögen erzeugt, sondern im Verstande wie die Contractibilitäten in der Zelle enthalten sind, so ist auch die Fähigkeit, das Bedingte auf das Unbedingte zurückzuführen, der gleichsam mechanische Effect einer einfachen Receptivität ohne Fähigkeit einer fortschreitenden Erkenntnißentwickelung, die etwas von einer rein subjectiven Gedankenevolution völlig Verschiedenes ist, und die natürliche Einigung des

Gedankens und Willens mit dem Terminus der Erkenntniß zur Voraussetzung hat. Der Fortschritt der Erkenntniß besteht in der stets inniger werdenden Einigung mit dem Objecte derselben; die fortschreitende Einigung coindicirt mit der fortschreitenden Vertiefung und Erweiterung der rationalen Synthese, die fortschreitende Erweiterung und Vertiefung aber läßt sich nur in Kraft der Einigung des menschlichen Geistes mit einem unbegrenzten Objecte erwirken. Dem rein architektonischen Interesse der Kant'schen Vernunft substituirt sich hier das geistige Bedürfniß nach einer innigsten Vereinigung mit dem Unendlichen, woraus die innigste geistige Durchdringung des Objectes resultirt, die den Gedanken desselben wahrhaft zu einem Erzeugnisse des menschlichen Gedankens machen soll.[1]

Galasso wiedergibt die erkenntnißtheoretischen Anschauungen Vico's augenscheinlich richtiger als Siciliani, welcher das absolute Sein nicht als Wirker der menschlichen Vernunfterkenntniß, sondern bloß als letztes Ziel der Erkenntniß in die philosophische Anschauung eintreten läßt. Allerdings läßt die unvermittelte Einigung eines empiristischen und idealistischen Elementes in Vico's Doctrin verschiedenartigen Anknüpfungen an dieselbe Raum; und auch Galasso, welcher sich einer möglichst objectiven Wiedergabe der Lehren Vico's befleißt, möchte es nicht vollständig gelungen sein, die Möglichkeit abweichender Deutungen der Lehre Vico's vollkommen auszuschließen. Das Vorhaben einer Weiterentwickelung und zeitgemäßen Umgestaltung der erkenntnißtheoretischen Grundanschauungen Vico's läßt eine von Galasso abweichende Auffassung derselben sogar als berechtigt und nothwendig erscheinen, womit aber freilich nicht gesagt ist, daß die von Siciliani versuchte Weiterentwickelung und Umgestaltung derselben diejenige wäre, durch welche der von Vico ahnungsvoll anticipirte Modus des neuzeitlichen ideellen Vernunfterkennens an's Licht gestellt würde.

---

[1] Non è dunque la Ragione, qual facoltà dell' incondizionale, stato o forma quiescente, pura attività sintetica, semplice esigenza di un di là dall' esperienza, ma conato della mente verso il reale infinito, e virtù produttiva di una reale approssimazione del pensiero ad esso reale, il cui atto più specioso e più degno di lei è la produzione e quasi fulgurazione dal suo più profondo di una immagine di unità comprensiva o di universalità, prima condensata nei concetti, e poi spiegata nella scienza. Al lume delle quali fulgurazioni, e nello spazio da esse illuminato, muovonsi i sillogismi più liberi e vanno più diritti e più serrati. O. c., p. 269.

Nach Galasso heißt es Vico falsch verstehen, wenn man ihm die Ansicht unterlegt, daß der menschliche Geist die Wahrheit aus sich selbst, aus seiner eigenen Tiefe hervorbringe. Wir möchten dieser Annahme Galasso's nicht unbedingt beipflichten. Es handelt sich bei Vico in der That um eine Hervorbringung des Wahren aus der Tiefe der seelischen Innerlichkeit; nur ist es nicht so sehr der Mensch selber, als vielmehr die göttliche Wahrheit der Dinge, welche sich aus der Tiefe der seelischen Innerlichkeit des Menschen selbstthätig hervorbringt, die Seele selber erscheint da nur als Organ göttlicher Denkinspirationen, und kann deßhalb nur insoweit, als sie durch jene Inspirationen über sich erhoben wird, Wesen und Zusammenhang der Dinge erfassen, ohne daß sie aus sich selber in die Tiefen der Dinge einzudringen vermöchte. Die Wahrheit der Dinge bedeutet bei Vico den Begriff derselben, der sich in der Macht des göttlichen Wirkens der seelischen Innerlichkeit zum Bewußtsein bringt, nicht die aus der Tiefe des eigenen Selbst geschöpfte Idee derselben; die Idee im Unterschiede vom Begriffe ist auf den Gedanken eines selbstmächtigen geistigen Thuns des inneren seelischen Menschen gestützt, der die Dinge aus der Idee seiner selbst versteht und in Folge dieser Art des Verstehens sich geistig subjicirt. Das Ingenium bedeutet bei Vico nicht eine vom begrifflichen Erkennen unterschiedene Art und Form des Denkens und Erkennens, sondern bloß eine Verlebendigung der begrifflichen Auffassung der Dinge, womit allerdings auch die Idee eines freiwaltenden geistigen Thuns der Seele verbunden ist, aber eben nur insoweit und insofern, als die Seele in jenem Thun durch eine höhere göttliche Macht über sich selbst emporgehoben ist. Dieß schließt allerdings eine vorahnende Anticipation des speculativen Denkhabitus in sich, aber ohne Einblick in das eigentliche Wesen desselben. Eine Anticipation des speculativen Denkstandpunktes ist Vico's Streben nach synthetischen Einigungen begrifflich differenter Objecte; wenn aber Galasso seinerseits hervorhebt, daß es sich hiebei nur um Erkenntniß des Objectes in dessen Relationen zu anderen von demselben begrifflich unterschiedenen Objecten handle, und das letzte Ziel der Philosophie in der Gewinnung der in der Idee des Unendlichen beschlossenen Totalität der Relationen der einzelnen Objecte bestehe, so ist damit nicht nur ein zeitlich unerreichbares Ziel der Philosophie angegeben, sondern überdieß die philosophische Denkforschung von ihrem specifischen Objecte, von den Ideen der Dinge oder von der Erkenntniß dessen, was die Dinge an sich sind, völlig

lenkt. Es handelt sich bei Vico nicht um Erfassung des inneren
ens der Dinge, sondern um die Apprehension ihrer durch verborgene
etze normirten Zusammenhänge. Daher die Betonung der Mathe-
ik als specifischen Instrumentes der philosophischen Erkenntniß, dessen
eutung von Galasso, wie es scheint, höher als von Vico selber
Ut wird, der zwar zufolge seines Formensinnes für die geometri-
t Formen großes Interesse zeigte, Arithmetik und Algebra aber bei
te ließ, und überhaupt auf den eingehenden Betrieb mathematischer
Dien verzichtete. Es liegt nahe, da wo der speculative Denkstand-
kt noch nicht durchgegriffen hat, die mathematische Anschauungs-
t als Mittler kosmologischer Denkconcepte zu verwerthen; Gio-
i knüpfte nach dieser Seite an Vico an, indem er in der Idee
nlicher Verendlichung und Begrenzung den Übergang von der
e des Unendlichen zum Weltdasein suchte. Wir dürften auch Gio-
i's speculative Verfahrungsweise als eine Illustration der von Vico
Benen Charakteristik des ingeniösen Thuns anzusehen berechtigt sein;
es wären hiemit die Grenzen ersichtlich gemacht, welche einem
Vico's Denkstandpunkt im Wesentlichen nicht hinausschreitenden
osophischen Denkstreben gezogen sind.

Galasso nimmt seinerseits entschieden gegen Gioberti Stellung,
bekämpft die Grundlehre desselben von einer unmittelbaren An-
nung des Absoluten als eines außer dem menschlichen Geiste be-
lichen Objectes als eine denkunmögliche Annahme. Diese vertrage
nicht mit der Thatsache, daß das reine Denken nicht vollkommene
enntniß sei, und hebe den Übergang vom Nichterkennen zum Er-
nen auf. Eine von Anfang her statthabende Vereinigung des Geistes
dem Seienden müßte als höchstentwickelter und vollendeter Stand
Erkenntniß genommen werden. Das Denken ist eine sich successiv
faltende Kraft, deren Entfaltung mit dem Wissen des Denkenden
sich selber verbunden ist. Das Selbstbewußtsein schließt die doppelte
nkbeziehung des Denkenden zu sich selber und zu einem Anderen
er ihm in sich; die letztere beider Beziehungen ist durch die erstere
tützt; das Wissen um sich selbst ist die denknothwendige Voraus-
ung des Bezogenwerdens eines äußeren Objectes auf das Ich als
nkendes Subject. Daraus ergibt sich nach Galasso auch die Un-
htigkeit der Grundthese der Rosmini'schen Erkenntnißtheorie, da nicht,
ie Rosmini dafürhält, die Denkbarkeit und objective Möglichkeit des
Inges uns dasselbe denken macht, sondern umgekehrt unser Denken

Nach Galasso heißt es Vico falsch verstehen, wenn man ihm die Ansicht unterlegt, daß der menschliche Geist die Wahrheit aus sich selbst, aus seiner eigenen Tiefe hervorbringe. Wir möchten dieser Annahme Galasso's nicht unbedingt beipflichten. Es handelt sich bei Vico in der That um eine Hervorbringung des Wahren aus der Tiefe der seelischen Innerlichkeit; nur ist es nicht so sehr der Mensch selber, als vielmehr die göttliche Wahrheit der Dinge, welche sich aus der Tiefe der seelischen Innerlichkeit des Menschen selbstthätig hervorbringt, die Seele selber erscheint da nur als Organ göttlicher Denkinspirationen, und kann deßhalb nur insoweit, als sie durch jene Inspirationen über sich erhoben wird, Wesen und Zusammenhang der Dinge erfassen, ohne daß sie aus sich selber in die Tiefen der Dinge einzudringen vermöchte. Die Wahrheit der Dinge bedeutet bei Vico den Begriff derselben, der sich in der Macht des göttlichen Wirkens der seelischen Innerlichkeit zum Bewußtsein bringt, nicht die aus der Tiefe des eigenen Selbst geschöpfte Idee derselben; die Idee im Unterschiede vom Begriffe ist auf den Gedanken eines selbstmächtigen geistigen Thuns des inneren seelischen Menschen gestützt, der die Dinge aus der Idee seiner selbst versteht und in Folge dieser Art des Verstehens sich geistig subjicirt. Das Ingenium bedeutet bei Vico nicht eine vom begrifflichen Erkennen unterschiedene Art und Form des Denkens und Erkennens, sondern bloß eine Verlebendigung der begrifflichen Auffassung der Dinge, womit allerdings auch die Idee eines freiwaltenden geistigen Thuns der Seele verbunden ist, aber eben nur insoweit und insofern, als die Seele in jenem Thun durch eine höhere göttliche Macht über sich selbst emporgehoben ist. Dieß schließt allerdings eine vorahnende Anticipation des speculativen Denkhabitus in sich, aber ohne Einblick in das eigentliche Wesen desselben. Eine Anticipation des speculativen Denkstandpunktes ist Vico's Streben nach synthetischen Einigungen begrifflich differenter Objecte; wenn aber Galasso seinerseits hervorhebt, daß es sich hiebei nur um Erkenntniß des Objectes in dessen Relationen zu anderen von demselben begrifflich unterschiedenen Objecten handle, und das letzte Ziel der Philosophie in der Gewinnung der in der Idee des Unendlichen beschlossenen Totalität der Relationen der einzelnen Objecte bestehe, so ist damit nicht nur ein zeitlich unerreichbares Ziel der Philosophie angegeben, sondern überdieß die philosophische Denkforschung von ihrem specifischen Objecte, von den Ideen der Dinge oder von der Erkenntniß dessen, was die Dinge an sich sind, völlig

abgelenkt. Es handelt sich bei Vico nicht um Erfassung des inneren Wesens der Dinge, sondern um die Apprehension ihrer durch verborgene Gesetze normirten Zusammenhänge. Daher die Betonung der Mathematik als specifischen Instrumentes der philosophischen Erkenntniß, dessen Bedeutung von Galasso, wie es scheint, höher als von Vico selber gestellt wird, der zwar zufolge seines Formensinnes für die geometrischen Formen großes Interesse zeigte, Arithmetik und Algebra aber bei Seite ließ, und überhaupt auf den eingehenden Betrieb mathematischer Studien verzichtete. Es liegt nahe, da wo der speculative Denkstandpunkt noch nicht durchgegriffen hat, die mathematische Anschauungsform als Mittler kosmologischer Denkconcepte zu verwerthen; Gioberti knüpfte nach dieser Seite an Vico an, indem er in der Idee räumlicher Verendlichung und Begrenzung den Übergang von der Idee des Unendlichen zum Weltdasein suchte. Wir dürften auch Gioberti's speculative Verfahrungsweise als eine Illustration der von Vico gegebenen Charakteristik des ingeniösen Thums anzusehen berechtigt sein; und es wären hiemit die Grenzen ersichtlich gemacht, welche einem über Vico's Denkstandpunkt im Wesentlichen nicht hinausschreitenden philosophischen Denkstreben gezogen sind.

Galasso nimmt seinerseits entschieden gegen Gioberti Stellung, und bekämpft die Grundlehre desselben von einer unmittelbaren Anschauung des Absoluten als eines außer dem menschlichen Geiste befindlichen Objectes als eine denkunmögliche Annahme. Diese vertrage sich nicht mit der Thatsache, daß das reine Denken nicht vollkommene Erkenntniß sei, und hebe den Übergang vom Nichterkennen zum Erkennen auf. Eine von Anfang her statthabende Vereinigung des Geistes mit dem Seienden müßte als höchstentwickelter und vollendeter Stand der Erkenntniß genommen werden. Das Denken ist eine sich successiv entfaltende Kraft, deren Entfaltung mit dem Wissen des Denkenden um sich selber verbunden ist. Das Selbstbewußtsein schließt die doppelte Denkbeziehung des Denkenden zu sich selber und zu einem Anderen außer ihm in sich; die letztere beider Beziehungen ist durch die erstere gestützt; das Wissen um sich selbst ist die denknothwendige Voraussetzung des Bezogenwerdens eines äußeren Objectes auf das Ich als denkendes Subject. Daraus ergibt sich nach Galasso auch die Unrichtigkeit der Grundthese der Rosmini'schen Erkenntnißtheorie, da nicht, wie Rosmini dafürhält, die Denkbarkeit und objective Möglichkeit des Dinges uns dasselbe denken macht, sondern umgekehrt unser Denken

jedes Ding denkbar macht, ſofern es nämlich zum Objecte des Gedankens wird. Demzufolge iſt nicht das denkende Subject ſich ſelber in Folge der Gegenwart des Seins gegenwärtig, ſondern umgekehrt das Sein dem denkenden Subjecte gegenwärtig, weil dieſes im Denken ſich ſelber gegenwärtig iſt. Vico hat hierin ganz richtig an Carteſius angeknüpft, aber zugleich auch die carteſiſche Grundannahme erweitert und vertieft. Da das Sein durch das Denken offenbar wird, ſo kann das Seiende das Denken ſich ſelber offenbar machen. Das denkende Ich vermag den Gedanken des Seins oder Seienden aus ſich hervorzuſtellen, weil derſelbe in der Selbſtempfindung implicite enthalten iſt, ohne aber da von derſelben unterſchieden zu ſein; zu dieſer Unterſcheidung kommt es erſt im Selbſtdenken, in Folge deſſen auf dem Wege der Reflexion der Gedanke des Anſichſelberſeins vom Bewußtſein des Ich um ſeine natürlichen Vermöglichkeiten abgeſchieden und damit zu einem beſonderen Denkobjecte gemacht wird. Indem das Ich ſich als an ſich ſelber ſeiend denkt, ſtellt es den Gedanken des Anſichſelberſeienden aus ſich hervor. In dieſer Weiſe hat Tommaſo Roſſi, der wahre Fortſetzer und beſte Ausleger Vico's, denſelben verſtanden.[1] Galaſſo zeigt ſich demzufolge nicht mit Acri[2] einverſtanden, nach deſſen Dafürhalten Vico die Anſchauung der unendlichen Idee zuläßt. Acri habe unterlaſſen, klarzuſtellen, ob Vico eine unmittelbare oder mittelbare Intuition annehme. Nach Galaſſo gibt es nur ein Schauen im Lichte der göttlichen Wahrheit, nicht aber eine Anſchauung dieſes Lichtes ſelber. Wie derjenige, der den Schatten ſeiner Geſtalt vor ſich ſieht, mittelbar das Vorhandenſein der hinter ihm ſcheinenden Sonne erkennt, ſo ergibt ſich im reflexiven Denken die Realität des unendlichen Seins als des Lichtes, in welchem wir die Dinge rational erkennen. Galaſſo glaubt auch in Gioberti's Protologia eine Annäherung zu dieſer Auffaſſungsweiſe gefunden zu haben, wie er denn insgemein gegen Gioberti nicht ſo ausführlich und direct polemiſirt, wie gegen Rosmini, deſſen unbeſtimmte Seinsidee als Mittleres zwiſchen der menſchlichen Seele und dem abſolut Seienden ihm ſchlechterdings nicht zuſagt.

[1] Galaſſo (O. c., p. 159) citirt hier T. Roſſi's Schrift dell' anima umana. Der dem Jahrhunderte Vico's angehörige Tommaſo Roſſi wurde erſt in letzterer Zeit aus dem Dunkel der Vergeſſenheit hervorgezogen durch Giordano-Zocchi: Studj sopra T. Rossi. Neapel, 1865.

[2] Vgl. Acri, della teoria delle idee secondo G. B. Vico. Bologna, 1873.

Man kann Galasso's Denkstandpunkt im Gegensatze zu jenem der neuzeitlichen Ontologisten als den dynamistischen bezeichnen. Es handle sich im synthetischen Erkennen nicht, wie Gioberti dafürhält, um eine Intuition des creativen göttlichen Actes, sondern vielmehr um ein geistiges Selbstthervorbringen des Wahren; das menschliche Erkennen ist nicht so sehr contemplativ als vielmehr factiv, und ist hierin dem göttlichen Erkennen ähnlich; es unterscheidet sich aber von demselben dadurch, daß, während das göttliche Erkennen die Dinge aus dem Nichts an's Sein zieht, das menschliche Erkennen die Dinge aus einem gegebenen Seinsmodus in einen anderen hinüberzieht, indem es die Dinge in Concepte umsetzt. Gott schafft im Erkennen die Dinge und ihre Elemente, der Mensch macht aus den Dingen Concepte, aus diesen die Elemente anderer Concepte und aus einer Vielheit von Concepten ein Bild jener unendlichen Einheit, in deren Lichte (von Vico metaphysisches Licht genannt) der menschliche Geist sich selber erscheint und alle Dinge vor ihm erscheinen macht. Das metaphysische Licht ist nicht so sehr ein erleuchtendes als vielmehr ein erwärmendes; es erzeugt und nährt im Geiste das Bestreben und Bemühen, jedes Ding in jener unendlichen Einheit zu erfassen. Galasso constatirt mit Befriedigung die vielseitigen Berührungspunkte dieser seiner erkenntnißtheoretischen Grundanschauung mit jener Fornari's,[1] welche sich auf folgende Punkte reducirt: Der menschliche Geist ist seiner Substanz nach ein Atto amoroso, welcher bei Vico Arbitrium und Sehnsucht nach dem Unendlichen und dem Unsterblichsein heißt; er hat in Folge dessen die zwei charakteristischen Eigenschaften des Angezogenwerdens und des Sichselbstbesitzens an sich. Er wird angezogen vom Unendlichen oder von der unendlichen Liebe, und strebt in Folge dessen zum Unendlichen hin; in diesem continuirlich sich selbst erweiternden Streben bringt er sich selbst oder ein Bild seiner selbst hervor, und dieses sein Hervorbringen und Spiegeln seiner selbst in dem hervorgebrachten Bilde ist das Erkennen. Indem er sich im Elemente des Unendlichen erweitert, verinnerlicht er sich selber und besitzt sich in seinem eigenen Bilde; die Erkenntniß ist demzufolge der Actus, mittelst dessen der Geist im Unendlichen sich selbst und das Unendliche in sich besitzt, der Actus der Aneignung des Unendlichen, um es in das eigene Selbst zu verwandeln. Das derart vom Geiste ergriffene Unendliche ist das

[1] Vgl. Fornari, Vita di G. Cristo I, c. 2.

zum Factum gewordene Verum oder dasjenige, was von Vico die Vis veri genannt wird und nicht von Außen in den Geist hineinleuchtet, sondern demselben innerlicher ist, als er sich selbst ist. Von diesem Lichte durchdrungen, formt und producirt der Geist in sich selber die Bilder der sichtbaren und geistigen Dinge, bildet die Concepte derselben; die Essenz des Conceptes und der Grund aller Concepte ist sonach die Einigung des Geistes mit dem göttlichen Lichte. Der Geist möchte gerne dieses unendliche Licht selber umfassen; und da er in keinem Momente seines Strebens dieses Ziel erreichen kann, so erweitert er sich immer mehr (intendendo mentem, wie Vico sagt), und so entstehen in ihm fortwährend neue Concepte und Vermenschlichungen des Göttlichen (Umanazioni).

IV.

Wir glauben bei den bisherigen Angaben über Galasso's Vicostudien vorläufig stehen bleiben zu sollen;[1] die Beleuchtung der geschichtsphilosophischen Partie derselben behalten wir der nächstfolgenden Abtheilung unserer Arbeit vor, in welcher die geschichtsphilosophischen Arbeiten der italienischen Philosophie jüngster Zeit überschaut werden sollen. Aus den denkverwandtschaftlichen Beziehungen Acri's und Fornari's zu Galasso ist zu entnehmen, daß mehrere der um einen speculativen Katholicismus sich bemühenden Giobertianer, später direct auf Vico zurückgingen, um auf Grund seiner Doctrin eine Erneuerung und Weiterführung der philosophischen Tradition des katholischen Italiens anzubahnen.[2] Wir wissen, in welche Streitigkeiten und Kämpfe sie

---

[1] Ergänzungen zu denselben finden sich in meiner Schrift: Vico als Philosoph u. s. w., SS. 305 und 319 f.

[2] Wir haben unter den heutigen Vertretern des Vichianismus speciell Enrico Cenni und Achille de Nicola hervorzuheben. Cenni, Verfasser der Considerazioni sull' Italia ad occasione del traforo de Gottardo (Florenz, 1884), entwickelt die erkenntnißtheoretischen und ontologisch-metaphysischen Grundanschauungen Vico's auf Grund einer allgemeinen Übersicht über den Entwickelungsgang der neueren Philosophie, dessen Auffassung von Seite Cenni's viel Verwandtes mit jener in Gioberti's Introduzione allo studio della filosofia darbietet, wie weiter auch seine Charakteristik der culturgeschichtlichen Weltstellung der Italiener an Gioberti's Primato degli Italiani mahnt. Als Ausgangspunkt der philosophischen Erkenntniß bezeichnet er die Idee des Seins, unter welchem er das göttliche Sein als die unwandelbare Unterlage alles Bestehenden und als unerschöpflich reiche Lebensquelle alles Wesenden versteht. Auf diese Grundlage ist die christliche Wissen-

hiebei einerseits mit den Hegelianern, andererseits mit den Vertretern der mehr und mehr sich ausbreitenden positivistischen Richtung verwickelt wurden. Siciliani glaubte vermittelnd eingreifen zu sollen und stellte Vico selber als Repräsentanten eines speculativen Positivismus hin, in welchem die Anbahnung einer richtigen Vermittelung des Idealismus und Naturalismus gegeben sei. Labanca[1] hält dafür, daß Siciliani sich nicht den richtigen Gewährsmann für sein Beginnen gewählt und überdieß von Vico's Doctrin kein klares Bild gegeben habe. Allerdings gehört Vico's Philosophie in die Reihe der vermittelnden Systeme; aber das positivistische Element wird in ihr entschieden vom speculativen Elemente überwogen, daher es von Seite Siciliani's verfehlt war, Vico's Philosophie zur Unterlage der Erneuerung einer positiven Philosophie in Italien machen zu wollen. Siciliani hat nicht mit überlegter Bedachtheit, sondern auf Gerathewohl auf Vico zurückgegriffen; und da Vico's Philosophie für den

---

schaft gestellt, welche eine glänzende und glorreiche Vergangenheit in den großen christlichen Lehrern der Vergangenheit hat, aber einem Entwickelungsprocesse unterliegt, zufolge dessen sie zwar keine andere werden kann, als sie zufolge ihres unwandelbaren Principes ist, aber einer fortwährenden Neugestaltung bedarf, um den veränderten geistigen Bedürfnissen einer vorgeschrittenen Welt- und Culturentwickelung zu genügen. Vico ist derjenige, in dessen Geiste die christliche Philosophie die den Anforderungen und Bedürfnissen der neuzeitlichen Culturentwickelung entsprechende Gestalt gewonnen hat; Vico's Philosophie ist das geistige Medium, in welchem die Ausgleichung und Vermittelung der differenten geistigen Richtungen der Gegenwart gefunden werden muß. Vico ist Katholik und kann nur, sofern er als Katholik aufgefaßt wird, richtig verstanden werden; als Katholik steht er auf einem universalistischen Standpunkte, welcher allen Beengungen einseitiger Parteistandpunkte entrückt ist. Er ist in dieser Universalität seiner geistigen Stellung der specifische neuzeitliche Repräsentant der unvergänglichen katholischen Mission Italiens, die von keinem der erleuchteten Repräsentanten des italienischen Geistes je verkannt worden ist, noch auch verkannt werden kann. Auch in die Wirren des heutigen politischen und parlamentarischen Lebens dürfte die Wiedererneuerung der socialpolitischen Weisheit Vico's heilsam regenerirend eingreifen, wofern überhaupt schon die Zeit gekommen sein sollte, in welcher ein Vico richtig verstanden werden kann. Cenni berührt sich hier mit den Anschauungen eines anderen Vertreters des Vichianismus, des obengenannten neapolitanischen Rechtslehrers Achille de Nicola, über dessen zur Zeit noch unvollendetes Werk: Introduzione alle scienze giuridiche secondo G. B. Vico (Neapel, 1882; Vol. 1mo) wir hier noch nicht Bericht erstatten können.

[1] Della dialettica libbri quattro (Florenz, 1876; 2 Voll. 2. ed. II, pp. 373 sgg. — Vgl. über Labanca Bd. I, S. 329 und Bd. II, S. 382. In Betreff des Biographischen über ihn siehe Gubernatis, p. 601.

von ihm in Aussicht genommenen Zweck nicht paßt, so dürfe man sich nicht wundern, wenn es zu einer Exposition des vermittelnden Charakters der Doctrin Vico's bei Siciliani gar nicht komme. Er stützt sich auf Vico's Formel von der Convertirung des Verum und Factum; wenn indeß dieselbe schon bei Vico von Äquivocation nicht frei ist, so wird diese bei Siciliani noch gesteigert. Er fordert, daß in der Convertirung die beiden Extreme der absoluten Identität und absoluten Diversität vermieden werden, weil in ersterem Falle die Convertirung bloß scheinbar, in letzterem Falle gar nicht statthätte; beide Termini sollen zugleich identisch und verschieden sein, identisch sofern sie verschieden sind, verschieden sofern sie identisch sind. Labanca findet, daß dieß, milde ausgedrückt, sehr unklar gesprochen sei; und Siciliani's nachfolgende Erklärungen seien nicht geeignet, seine Ansicht klarer zu machen. Er sagt unter Anderem, daß die absolut oder essentiell diversen Termini nur eine äußerliche, mechanische Convertirung miteinander zulassen. Was sind absolut diverse Termini? Sind sie einander contradictorisch entgegengesetzt, so lassen sie schlechthin keine Convertirung zu; sind sie conträre Gegensätze, so sind sie nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich convertibel. Siciliani's Dialekticismus läßt gemeinhin Alles in jenem Dunkel, zu dessen Aufhellung eben das dialektische Vorgehen dienen soll. Nach ihm ist das Atom unter Einem einfach und zusammengesetzt, die Schöpfung nothwendig und frei, der erste Conatus des Universums Gott und die Natur. Fragt man, wieso und in welcher Beziehung die angeführten gegensätzlichen Aussagen gelten, so erhält man von Siciliani entweder keine oder eine dunkle mehrdeutige Antwort.

Wir haben hier Labanca's Polemik gegen Siciliani nicht weiter zu verfolgen,[1] da es sich in derselben nicht sehr um die richtige Würdigung Vico's, dessen philosophischen Denkarbeit nach Labanca's Dafürhalten trotz ihrer hohen geschichtlichen Bedeutung[2] entschieden der Vergangenheit angehört, als vielmehr um die Frage handelt, ob Siciliani sein an sich vollberechtigtes Vorhaben, die richtige Vermittelung zwischen der speculativen und positivistischen Denkrichtung zu

[1] Sie wird weitergeführt in Labanca's Schrift: I sistemi esclusivi ed i sistemi inclusivi nella filosofia sommariamente considerati. Neapel, 1877.

[2] Labanca würdigte dieselbe in seiner Schrift: Del genio di G. B. Vico (Chieti, 1866). — Vgl. ferner Labanca's Filosofia razionale (Florenz, 1868; 2 Voll.) I, pp. 83 sgg.; und: G. B. Vico, giudicato in Germania (Neapel, 1878).

gewinnen, thatsächlich zu verwirklichen gewußt habe. Labanca's Bemerkung, daß in Vico das speculative Element über das positivistische überwiege, ist vollkommen richtig; eben nur in Folge dieses Überwiegens konnte Vico zum specifischen Repräsentanten der nationalen Eigenart des speculativen Genius der Italiener werden. Soweit er dieß ist, hat er im italienischen Geistesleben eine bleibende unvergängliche Bedeutung, so daß jeder künftige Versuch einer Erneuerung der nationalen Philosophie Italiens sich zu Vico in ein bestimmtes positives Verhältniß zu setzen haben wird. Dieser Bedeutung Vico's vermag Labanca von seinem Denkstandpunkte aus nicht gerecht zu werden. Er würdigt Vico's philosophische Denkleistung als einen Partialbeitrag zur Gesammtaufgabe der Philosophie, sofern nämlich Vico eine Psychologie des allgemeinen Menschheitsbewußtseins geliefert habe; von einem directen Anschlusse an Vico in Weiterführung der italienischen Philosophie kann er aber schon darum nicht wissen wollen, weil er den speculativen Denkstandpunkt nicht als den specifischen Standpunkt des philosophischen Erkennens ansieht, sondern mit dem demselben antithetisch gegenüberstehenden positivistischen Standpunkt vermittelt wissen will. Nicht speculative Vertiefung und Durchbildung der den specifisch italienischen Geist repräsentirenden Philosophie Vico's, sondern die dialektische Vermittelung und richtige Ausgleichung aller in der Geschichte der Philosophie hervorgetretenen gegensätzlichen Standpunkte gilt ihm als die durch den gegenwärtigen Entwickelungsstand der Philosophie gebotene Aufgabe. Diese Aufgabe hat, da jeder der differenten Gestaltungen des philosophischen Gedankens etwas Wahres einwohnt, ihre unstreitige Berechtigung, kann aber nicht die letzte und höchste Aufgabe der Philosophie sein, sondern zur Lösung derselben sich nur als vorbereitende Geistesarbeit verhalten. Das Bemühen um Gewinnung eines richtigen Juste-Milieus unter den im philosophischen Zeitleben vorhandenen Gegensätzen eignet sich nicht zur Schaffung einer originalen Philosophie und hat stets mehr oder weniger etwas von epimetheischer Epigonenarbeit an sich. Der periodisch wiederkehrende Eintritt solcher Epochen, in welchen das Geschäft der Vermittelung des in vorausgehenden Epochen angesammelten Gedankenvorrathes vorwaltet, gehört zwar zu den unvermeidlichen Thatsächlichkeiten des geschichtlichen menschheitlichen Culturlebens und entspricht einem wesentlichen geistigen Bedürfniß des an der geschichtlichen Erfahrung sich orientirenden menschlichen Geistes, ruft aber keine originale Denksynthesen in's

Dasein, an welchen sich das durch die Epigonenarbeit endlich ermüdete Zeitbewußtsein zu neuen begeisterten Aufschwüngen aufrichten und erhebende Ausblicke in die verheißungsreiche Zukunft neueröffneter geistiger Entwickelungsstadien gewinnen möchte. Derlei gewaltige Impulse, durch welche ein ganzes Zeitalter in neueröffneten Aussichten und Hoffnungen gleichsam über sich selbst emporgehoben wird, gehen nur von originalen Geistern aus; auch die italienische Philosophie harrt dem Auftreten eines Mannes entgegen, welcher mit Vico's Geiste congenial sich durchdringend, der gesammten in seinem Geiste geeinigten Lehrtradition der italienischen Philosophie den Stempel seiner originalen Geistesart aufzudrücken und damit die Bahnen eines neuen Entwickelungsstadiums derselben zu inauguriren hat.

Labanca bezeichnet den die richtige Vermittelung entgegengesetzter Denkrichtungen anbahnenden Denkstandpunkt als jenen der comprehensiven Philosophie. Er ist nicht der erste, der von einer comprehensiven Philosophie spricht; wir haben einen Vertreter derselben bereits in A. Conti kennen gelernt, mit dessen comprehensivem Vorgehen sich Labanca[1] freilich nicht einverstanden zeigt, und zwar deßhalb nicht, weil Conti die christlich-philosophische Lehrtradition als maßgebende Norm des comprehensiven Denkvorgehens ansieht. Natürlich sind damit Denkstandpunkte ausgeschlossen, welchen Labanca eine relative Berechtigung zuerkennt, und ohne deren relative Anerkennung die Functionen einer in Labanca's Sinne gedachten comprehensiven Philosophie gar nicht möglich wären. Beide haben indeß dieß miteinander gemein, daß sie die comprehensive Function vornehmlich von Seite des Objectes der Comprehension in's Auge fassen; das Object derselben sind die mannigfachen miteinander zu vermittelnden geschichtlich gegebenen Denkanschauungen. Läßt man die Rücksicht auf das Object der Comprehension vorwiegen, so nimmt das synthetische Denkvorgehen den Charakter eines philosophischen Positivismus an; und so stehen sich in Conti und Labanca zwei Formen des an der Geschichte der Philosophie sich orientirenden Positivismus, der christlich-philosophische und der freiweltliche, einander gegenüber. Nach unserem Dafürhalten hat die erstere Form des philosophischen Positivismus vor der letzteren dieß voraus, daß sie am christlichen Glaubensbewußtsein eine sichere Orientirung besitzt, wodurch jedenfalls Concessionen an die dem gemeinmenschlichen

[1] Dialettica II, pp. 368 sgg.

Vernunftdenken und Religionsbewußtsein widerstreitenden philosophischen Lehrmeinungen ausgeschlossen sind. Man kann Labanca zugeben, daß es in dieser Art philosophischen Positivismus nicht zur klaren und entschiedenen Auseinanderhaltung von Philosophie und Theologie kommt, und die volle Entfaltung des auf sich selber stehenden philosophischen Gedankens gehemmt wird; andererseits darf aber nicht verkannt werden, daß die freie Selbstentfaltung des auf sich selber stehenden philosophischen Denkens ihre Berechtigung durch einen über das gemeinmenschliche Denken entschieden hinausreichenden und in den Tiefen desselben gründen den Grad geistiger Begabung zu erweisen hat, welcher das Siegel eines höheren Berufes, des Berufes einer geistigen Führerschaft aufgeprägt ist. Mit Recht hebt Conti hervor, daß das normale gemeinmenschliche Denken und Empfinden mit dem christlichen Denken und Empfinden als der veredeltsten Form des ersteren zusammenfalle; die concretisirten Gestaltungen des gemeinmenschlichen Denkens und Empfindens sind in den mannigfachen und verschiedenen Volkscharakteren der Culturnationen gegeben, daher die geistige Originalität auf philosophischem Gebiete mehr oder weniger stets als Incarnation des nationalen Geistes zu gelten haben wird. Als die berufenen Führer der freien philosophischen Denkbewegung werden sonach Jene zu gelten haben, welche das im nationalen Geiste und Denken concretisirte gemeinmenschliche Denken und Empfinden in significanter Weise zum Ausdrucke bringen und daher alle philosophisch Strebenden desselben Volkes in ihre Bahnen ziehen und mit ihnen sich geistig auseinanderzusetzen nöthigen. Die griechisch-nationale vorchristliche Philosophie vermochte das Gemeinmenschliche nur in unvollkommener und unvollendeter Weise zum Ausdrucke zu bringen; dasselbe gilt von jeder anderen vorchristlichen und außerchristlichen Philosophie. Innerhalb der christlichen Zeit und Welt hat das Gemeinmenschliche in der christlichen Denk- und Weltauffassung seinen normalen Ausdruck, dessen geistige Vertiefung und Durchbildung den specifischen Repräsentanten des philosophischen Geistes und Denkhabitus der einzelnen christlichen Culturnationen zufällt. Wir möchten deßhalb zwei Arten von comprehensiver philosophischer Thätigkeit unterscheiden, deren eine in der geistigen Zusammenfassung der auf Eruirung des geistigen Denkinhaltes der gemeingiltigen christlichen Welt- und Lebensanschauung gerichteten Bestrebungen besteht, während die andere in die Tiefen des verchristlichten Volksgeistes greift, um die specifische Geistanlage desselben zum significanten Ausdrucke zu bringen. Ein classischer Repräsen-

tant der ersteren Art von Thätigkeit war Thomas Aquinas, die letztere Art von Thätigkeit hat einen bevorzugten Träger in Vico gefunden, dessen originale Eigenart als Incarnation des italienischen Volksgeistes zu fassen ist. Darin beruht die unvergängliche nationale Berechtigung seines in die Schranken begrenzender Zeitbedingungen gewiesen gewesenen Denkstrebens, dessen congeniale Wiederaufnahme, Erweiterung und Durchbildung der italienischen Philosophie der Zukunft ihre Bahnen zu weisen und zugleich auch die Vermittelung des nationalen Gedankens mit dem kirchlichen anzubahnen haben wird.

B.

Eklektiſcher Idealismus.

Unter das Schlagwort „eklektiſcher Idealismus" laſſen ſich die Beſtrebungen einer nicht geringen Zahl philoſophiſcher Autoren des heutigen Italiens ſubſumiren; zunächſt wären da diejenigen zu nennen, welche den von den beiden Hauptgründern des neuzeitlichen italieniſchen Ontologismus ausgegangenen geiſtigen Impulſen folgend, einen mit Rosmini'ſchen und Gioberti'ſchen Ideen verſetzten chriſtlichen Idealismus vertreten. Wir haben im Verlaufe unſerer Arbeit einige Männer dieſer Richtung kennen gelernt, unter welchen im Beſonderen Agoſtino Tagliaferri[1] hervorzuheben iſt. Tagliaferri bekennt ſich zu einem durch die Principien des chriſtlichen Theismus gereinigten und geklärten Platonismus, welchen er als traditionelles Erbe der italieniſchen Philoſophie und als die einzig ausreichende Schutzwehr gegen die zerſetzenden Einflüſſe des Kriticismus erkennt. Der chriſtianiſirte Platonismus Tagliaferri's beſteht darin, daß er die objectiv in Gott exiſtente Wahrheit in den menſchlichen Geiſt hineinleuchten läßt. Damit ſoll aber der menſchliche Geiſt nicht zur paſſiven Unthätigkeit verurtheilt werden; er hat vielmehr durch die der ſinnlichen Erfahrung zugewendete rationale Denkarbeit ſich zur geiſtigen Perception der den Dingen entſprechenden Ideen zu disponiren und den Inhalt der ſinnlichen Erfahrungserkenntniß in das durch die ideale Intuition gewonnene Wahrheitslicht

[1] Saggi di Critica filosofica e religiosa (Neapel, 1882). — Über eine vorausgegangene Schrift desſelben Autors: Il razionalismo e la filosofia cattolica vgl. Pompa, Filos. contemp. I, pp. 80 sgg.

emporzuheben. Durch Anerkennung der Nothwendigkeit eines selbstthätigen Verhaltens des menschlichen Geistes in der Gewinnung und Apperception des in unseren Geist hineinleuchtenden göttlichen Wahrheitslichtes glaubt Tagliaferri dem relativen Wahrheitsrechte des aristotelischen Denkstandpunktes die nöthige Rücksicht angedeihen haben zu lassen. Ebenso glaubt er weiter die innerhalb des christlich-platonischen Denkstandpunktes bestehende Differenz zwischen Rosmini und Gioberti beglichen zu haben, wenn er die von Gioberti behauptete geistige Intuition des göttlichen Creationsactes auf eine Anschauung des Terminus dieses Actes reducirt. Die unmittelbare Communication des menschlichen Geistes mit Gott (nulla interposita creatura, wie Augustinus sich ausdrückt) werden von beiden katholischen Denkern gleichmäßig anerkannt.

Der mit Tagliaferri persönlich befreundete Labanca[1] hält die mehrdeutige Lehre Plato's nicht für die geeignete Unterlage eines specifisch christlichen Denksystems; denn so gut wie der Theismus könne auch der Dualismus und Pantheismus an Plato's Lehre anknüpfen. Tagliaferri's Vorhaben, Plato mit Aristoteles auszugleichen, schaffe neue Schwierigkeiten. Soll das Erfahrungsdenken den Erwerb der idealen Anschauung vorbereiten oder derselben nachfolgen oder sie begleiten? Eine Präcedenz der Thätigkeiten des Erfahrungsbewußtseins scheint überflüssig, wenn das Statthaben einer unmittelbaren und directen Anschauung der Idee behauptet wird; die Annahme einer die Anschauung begleitenden Thätigkeit des menschlichen Geistes schließt den aristotelischen Denkstandpunkt direct aus, daher sodann von einer Vermittelung des Platonismus mit dem Aristotelismus gar nicht ernstlich die Rede sein kann. Tagliaferri sei in diese Alternationen gar nicht eingegangen, und habe überhaupt unterlassen, näher anzugeben, wie er sich die Vermittelung des platonischen Idealismus mit dem aristotelischen Erfahrungsstandpunkt denke.

Nach Labanca's Dafürhalten ist für die italienische Philosophie die Zeit vorüber, die platonische Lehre zur Unterlage ihrer Bestrebungen zu machen. Dieß Letztere ging nur so lange an, als man den platonischen Exemplarismus in christlichem oder der christlichen Denkart verwandtem Sinne deutete und für den Hauptpunkt der platonischen Doctrin hielt. Nach dem heutigen Stande der philosophischen Forschung

[1] Vgl. Labanca's Recension der Critica filos. e relig. Tagliaferri's in Mamiani's Zeitschrift Vol. XXVII, pp. 302 sgg.

ist aber nicht bloß die Zulässigkeit der christlichen Deutung Plato's, sondern auch die philosophische Haltbarkeit des christlichen Gottesbegriffes, welcher mit Hilfe platonischer Ideen gestützt und verdeutlicht werden sollte, in Frage gestellt. Demzufolge ist das Bemühen um die Schaffung eines auf die Concordirung Plato's mit Aristoteles gestützten christlich-philosophischen Synthetismus als ein vom Laufe der Zeit überholtes Unternehmen anzusehen.

Wir wissen bereits, daß Labanca es auf einen Synthetismus viel umfassenderer Art abgesehen hat, welcher alle in der Geschichte der Philosophie hervorgetretenen Denkgegensätze: den Idealismus und Empirismus, Spiritualismus und Materialismus, Speculativismus und Positivismus miteinander ausgleichen soll.[1] Sofern der Idealismus selber nur ein einseitiges Moment constituirt, welches seine Ergänzung und ausgleichende Ermäßigung durch die Synthese mit dem ihm antithetisch gegenüberstehenden Empirismus finden soll, möchte es vielleicht ungeeignet erscheinen, Labanca den idealistischen Eklektikern beizuzählen. Da er aber nach seinem eigenen Geständnisse seine philosophische Laufbahn mit dem Studium der Werke Rosmini's begann,[2] da er überdieß, wie wir bereits früher vernahmen, in der dialektischen Vermittelung das Instrument der synthetischen Ausgleichung sieht, so kann er wenigstens nach seinem formellen Denkhabitus den Idealisten beigezählt werden, besonders wenn unter Idealismus das zwischen Dogmatismus und Skepticismus vermittelnde höhere Dritte verstanden werden will.

Labanca will seinen philosophischen Synthetismus von jenem Conti's[3] durch den Modus der dialektischen Vermittelung unterschieden wissen.[4] Nur conträre Gegensätze lassen eine dialektische Vermittelung miteinander zu; Conti confundire aber die conträren Gegensätze mit den einander schlechthin ausschließenden contradictorischen Gegensätzen, und suche deßhalb die Vermittelung im Bereiche des keiner Vermittelung bedürftigen Identischen, d. i. der christlichen Lehrmeinungen. Übrigens sei die Übereinstimmung der philosophischen Vertreter der christlichen Weltansicht keine so ausgemachte Sache, wie Conti dafürhalte; darin

[1] Sist. esclus. ed. inclus., p. 23.

[2] Vgl. die oben erwähnte Recension in Mamiani's Zeitschrift Vol. XXVII, p. 305.

[3] Siehe oben S. 116.

[4] Dialettica II, pp. 371 sgg.

liege eben der Fehler, daß Conti den zwischen denselben bestehenden Meinungsverschiedenheiten nicht weiter nachforschen wolle, deren Prüfung doch in philosophischer Beziehung die Hauptsache wäre. Im Bekenntniß der christlichen Lehre von der Schöpfung der Welt durch eine überweltliche göttliche Causalität weiß sich Labanca der Hauptsache nach mit Conti Eins; die Modi der philosophischen Verständigung über diese Lehre seien aber selbst unter den christlichen Lehrern so verschieden wie nur möglich. Thomas Aq. behauptet z. B. die Möglichkeit eines göttlichen Schaffens seit ewig, Augustinus verwirft eine derartige Möglichkeit. Die einzelnen christlichen Lehrer sind nicht einmal mit sich selber vollkommen eins; Augustinus schrieb Retractationen, die überflüssig gewesen wären, wenn er vom Anfang her über verschiedene Punkte mit sich selbst vollkommen einig gewesen wäre. Labanca hat nichts dawider, wenn Conti zwischen den Vertretern einer zulässigen und nicht zulässigen Philosophie unterscheidet, und nur das den ersteren Gemeinsame als orientirende Norm des individuellen philosophischen Denkstrebens gelten lassen will; er gibt weiter auch zu, daß die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem Sensus communis ein richtiges Kriterium der Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit eines philosophischen Systems sei. Zu den unabweislichen Exigenzen des Sensus communis gehöre auch die religiöse Gesinnung; von der Anerkennung der Religion im Allgemeinen aber bis zur Anerkennung des Lehrbegriffes der römisch-katholischen Kirche sei ein weiter Weg, welchen vollständig oder auch nur theilweise zurückzulegen eine nicht geringe Zahl namhafter philosophischer Denker Anstand genommen hat. Außer dem von Conti vertretenen Synthetismus gebe es einen anderen, dessen Grenzen weiter gezogen sind; er sei in der italienischen Philosophie der Gegenwart durch mehrere hochachtbare Namen und Schriften, durch Spaventa's Idealismo o realismo, durch Fiorentini's Positivismo ed idealismo, durch Vera's Ricerche sulla scienza speculativa e sperimentale vertreten. Die Berufung auf diese Auctoritäten mag Ursache gewesen sein, daß Labanca gelegentlich der Hinneigung zum Hegelianismus geziehen wurde; ob mit Recht und Grund, möge ein näheres Eingehen in seine Dialettica darthun.

Labanca stellt allerdings die Hegel'sche Dialektik sehr hoch; er sieht in ihr den zeitweiligen Abschluß der Bemühungen, welche seit Plato und Aristoteles bis auf die Gegenwart herab zur Ausbildung der dialektischen Kunst aufgeboten worden sind. Es zeige sich in der That auch ein

successiver Fortschritt in den hierauf gerichteten Bestrebungen; der dialektische Habitus, der bei Platons Lehrer Sokrates als ein Habitus geregelter Fragen und Definitionen sich darstellt, erscheint bei Plato zu einem Habitus richtiger Classificationen und Unterscheidungen fortgebildet, bei Aristoteles als Habitus formaler Inductionen und Argumentationen, bei den Kirchenvätern und mittelalterlichen kirchlichen Lehrern als Habitus der ausgleichenden Vermittelung sittlicher und geistiger Lehrtraditionen, bei den Philosophen der Renaissance als Habitus der Functionen der beobachtenden und speculativen Denkthätigkeit. Hiedurch wurde in der neueren Philosophie einerseits der von Cartesius und Kant ausgebildete Habitus des methodischen und kritischen Zweifels, andererseits der von Galilei, Baco, Leibniz und Vico ausgebildete Habitus der geordneten physikalischen, mathematischen und historischen Inductionen vorbereitet. Aristoteles, der eigentliche Schöpfer der dialektischen Kunst, wollte ermitteln, in welchen äußeren Formen der Mensch sein Denken ausdrücken müsse. Galilei, Baco und Cartesius forschten mehr nach den inneren Formen des menschlichen Denkens und erzeugten so die Dialektik der auf die Außenwelt und Innenwelt anzuwendenden experimentalen Forschung. Bei Kant verwandelte sich die experimentale Dialektik zufolge seines Aprioriesmus in eine transcendentale Dialektik; er wurde in Folge dessen das in der formalen Dialektik des Aristoteles enthaltene metaphysische Element gewahr und damit war der Anstoß zur Umwandlung der dialektischen Kunst in eine Wissenschaft der Dialektik gegeben. Diese Umwandlung wurde theils durch Fichte und Schelling, hauptsächlich aber durch Hegel in's Werk gesetzt; ihre Absicht war, die transcendentale Dialektik in eine ideale Dialektik umzubilden. Fichte ließ alle Realität aus dem Ich urspringen; Schelling bemerkte dawider, das Bewußtsein sei nur dadurch möglich, daß das bloß Subjective im Ich dem Ich selbst objectiv werde, was nur unter Voraussetzung einer passiven Anschauung des Intellectes erklärlich sei. Es müsse sonach auf eine hinter dem subjectiven menschlichen Denken und dessen Objecte zurückliegende Identität beider zurückgegangen werden. Hegel beseitigte die passive Intuition des menschlichen Intellectes, und substituirte ihr die absolute Activität des Vernunftdenkens, aus welcher er den Gegensatz zwischen Subject und Object, Realem und Idealem, Gedanken und Sein hervorgehen ließ. Aus der in der activen Vernunft gegebenen absoluten Einheit des Denkens und Seins ergab sich der Hegel'sche Satz, daß Alles, was

vernünftig ist, auch wirklich, und alles Wirkliche auch vernünftig sei. Dieser Satz faßt das Resultat der Gesammtentwickelung der Dialektik von Aristoteles bis auf Hegel in sich; sie nahm ihren Anfang mit der Ausgestaltung der aristotelisch-formalen Logik, und langte mittelst der angegebenen Zwischenglieder schließlich bei der speculativen Logik Hegel's an, die nach ihres Urhebers Erklärung als die Wissenschaft aller Wissenschaften und absolutes System des Universums zu gelten hat. Damit beugt sich das Ende der Entwickelung auf den in Plato's Parmenides gegebenen Grundansatz der dialektischen Wissenschaft zurück, jedoch so, daß hiebei zugleich die Incongurenz zwischen Anfang und Ende der Entwickelung und die Nothwendigkeit einer Correctur der von Hegel bis zum Extrem forcirten Einseitigkeit offenbar wird. Hegel läßt als absoluter Idealist das Sein völlig im Werden aufgehen; das Sein ist nichts Anderes als die in ewiger Bewegung und Entwickelung begriffene Idee; das Vehikel und treibende Moment der Entwickelung ist die Negation, mittelst welcher jedes vorausgehende Moment der Entwickelung durch das nächstfolgende aufgehoben wird. Die Ideen werden so zu Complexionen contradictorischer Gegensätze, und damit zu Denkunmöglichkeiten, während im platonischen Parmenides die Ideen ganz richtig als Einigungen des conträr Entgegengesetzten erscheinen. Wenn also auch bei Plato die Negation als Vehikel des Überganges von dem Einen zum Anderen dient, so constituirt sie doch nicht wie bei Hegel das Wesen der Idee; sie ist bei Plato eben nur vermittelndes Übergangsmoment, mittelst dessen die Wechselbeziehungen conträrer Gegensätze ermittelt werden sollen. An dieser Grundbestimmtheit der Negation muß nach Labanca Hegel gegenüber festgehalten werden.

Damit modificirt sich nun auch wesentlich die Bedeutung der von Hegel aufgestellten kategorischen Grundmomente aller dialektischen Entwickelung, welche, wie Hegel ganz richtig bemerkt, in der Aufeinanderfolge von Thesis, Antithesis, Synthesis zu verlaufen hat. Hegel konnte ihre Bedeutung nicht richtig fassen, weil er das Sein ganz abstract auffaßte; nur in Folge dessen war es möglich, daß er den Verlauf der dialektischen Entwickelung als eine Aufeinanderfolge rein contradictorischer Momente ansehen konnte. In der concreten Auffassung der Dinge hat die Thesis die ungeschiedene Einheit des Seienden, die Antithesis das Auseinandergehen des Ganzen in seine Theile, die Synthesis die Actuirung der vermittelten Einheit des Ganzen zu bedeuten. Kein Seiendes existirt isolirt für sich, sondern jedes Seiende steht in einer Beziehung

zu sich und zu anderem von ihm Unterschiedenen; es constituirt auf diese Weise ein kleines System im Gesammtsystem des Seienden, einen Mikrokosmos im Makrokosmos. Jegliches Seiende ist ein System von Attinenzen und Differenzen im Verhältniß zu sich und Anderem; und jegliches derartige System involvirt nothwendig alle drei kategorischen Grundmomente. Das erste Grundmoment oder die Thesis umfaßt das Sein in seiner impliciten Attinenz und Differenz, das zweite Moment ist die entwickelte Differenz, das dritte die entwickelte Attinenz. Im wissenschaftlichen Erkenntnißproceß sich reflectirend erscheint diese Trilogie der kategorischen Grundbestimmtheiten als die Aufeinanderfolge eines ersten dogmatischen, eines zweiten sophistischen (kritisch-analytischen) und abschließenden dialektischen Momentes, mittelst dessen die methodisch geordnete Erkenntnißform actuirt wird.

Das erste oder thetische Moment ist zugleich dogmatisches Erkenntnißmoment. Hegel will dieß nicht zugeben, weil er überhaupt kein empirisches Erkenntnißelement der Philosophie anerkennen will; dieß gehöre dem persönlichen Bewußtsein des Einzelmenschen an, während die Philosophie sich in das unpersönliche universelle Bewußtsein zu vertiefen habe. Das abstracte Denken soll als indeterminirtes Sein alle möglichen Determinationen des Seins, auch jene des denkenden Subjectes und gedachten Objectes in sich enthalten; somit sei das Fußen auf dem persönlichen individuellen Bewußtsein als Erstem ein Festhalten am phänomenologischen Scheine, auf dessen Zerstörung Hegel's Phänomenologie abzielt. Dieses Werk ist nach Labanca ein werthloses Buch; in demselben wird uns zugemuthet dafürzuhalten, daß die Natur uns täusche, und die Philosophie uns über diese Täuschungen die Augen öffnen müsse. Alle auf das menschliche Naturbewußtsein gegründeten Erkenntnisse wären sonach falsch; sogar unserem selbsteigenen Bewußtsein sollten wir nicht trauen dürfen. Wie sollte unter solchen Voraussetzungen eine Philosophie möglich sein? Hegel will uns durch seine Philosophie in die Wesenheit der Dinge versetzen; Nicolaus Cusanus und Galilei erklären ihrerseits, daß dieß ein unmögliches Beginnen sei. Vera selber hat, bevor er Hegelianer wurde, eine absolute Erkenntniß für unmöglich erklärt. Die von einigen Hegelianern am Begriffe der absoluten Erkenntniß angebrachten Restrictionen heben durch sich selbst jenen Begriff auf.

Das zweite oder antithetische Moment des dialektischen Entwickelungsprocesses wird von Labanca als das sophistische bezeichnet;

das kritisch-analytische Denkverfahren, welches zur primitiven dogmatischen Setzung in Gegensatz tritt, gilt ihm als nothwendiger Durchgangspunkt zum Synthetismus des vermittelten Erkennens. Es ist ein Verdienst Hegel's, dieß richtig erkannt zu haben; leider hat er aber der Sophistik eine ganz verfehlte Ausbildung gegeben; er überbot die Fehler der alten griechischen Sophisten, welche wenigstens den logischen Satz des Widerspruches in seiner natürlichen Wahrheit anerkannten, während Hegel aus dem Widerspruche einen äquivoken Gegensatz machte. Er übersah ferner, daß die Sophistik die dialektische Lösung des philosophischen Denkproblemes bloß vorzubereiten habe, nicht aber selber constituire, daß sie der Übergang von scheinbaren Widersprüchen zu subsistenten Ausgleichungen sei. Der Übergang von der Thesis zu den scheinbaren Contradictionen der Antithesis vollzieht sich durch das der ursprünglichen Intuition nachfolgende reflexive Denken, welches in seinem analytischen Eingehen in den Inhalt der ursprünglichen Anschauung weit mehr die Unterschiede als den Zusammenhang der Theile des Ganzen wahrnimmt und deßhalb auf allerlei Widersprüche stößt, die sich auf dem Standpunkte der analytischen Reflexion nicht begleichen lassen. Das Stehenbleiben bei demselben erzeugt den Skepticismus, d. i. den Zweifel, ob der in der ursprünglichen Anschauung erfaßte Zusammenhang des Ganzen nicht auf einer Denkillusion beruhe. Dieser Zweifel läßt sich nur dadurch lösen, daß die ursprüngliche unvermittelte Anschauung der Einheit des Ganzen, welche eine Menge von Dunkelheiten und Unbestimmtheiten in sich schließt, in eine distincte und vermittelte Anschauung des im lebendigen Zusammenhange seiner Theile erkannten Ganzen umgesetzt werde. Darum postulirt das zweite kategorische Moment des dialektischen Processes durch sich selber schon das abschließende dritte Moment. Hegel kann dasselbe nicht gewinnen, weil er die philosophische Giltigkeit des ersten, des dogmatisch-thetischen Momentes leugnet. Wenn er nun dennoch des Skepticismus Herr werden, ja denselben absolut bewältigen will, so bleibt ihm nichts Anderes übrig, als sich auf das von aller Wirklichkeit isolirte Denken zurückzuziehen, welches ihm als der absolute Macher aller Dinge gilt, während es andererseits keines von allen ist. Fragt man die Hegelianer, was man unter diesem Alles machenden abstracten Denken zu verstehen habe, so erhält man nur lauter negative Antworten; es ist weder der göttliche Geist, weil durch eine solche Deutung die alte theologische Metaphysik zurückgerufen würde; noch

die Materie, weil dieß die kosmologische Metaphysik, die nur eine Hilfswissenschaft ist, verabsolutiren würde; noch der menschliche Geist, weil dieß auf eine psychologische Metaphysik hinführen würde, welcher das Universum lediglich als subjective Imagination gilt. Andererseits soll das absolute Denken doch wieder jede dieser drei Realitäten sein; also nicht Gott und doch Gott, nicht Materie und doch auch Materie, nicht menschlicher Geist und doch auch wieder dieser!

Labanca stellt dem Hegelianismus den Positivismus als entgegengesetztes Extrem gegenüber, welchem er speciell zur Last legt, auch seinerseits den Skepticismus nicht überwinden zu können. Im Übrigen seien beide Gegensätze nur in ihrer extremen Ausschließlichkeit unwahr; sie repräsentiren in dieser exclusiven Gegenüberstellung die unvermittelten Gegensätze von Vernunft und Erfahrung, Metaphysik und Physik, speculativer und positiver Anschauungsweise. Ihre Vermittelung finde sich im Synthetismus des dialektischen Denkens. Wir wollen unsererseits nicht in Abrede stellen, daß der Synthetismus als ausgleichende und zusammenfassende Vermittelung aller im philosophischen Zeitleben hervorgetretenen Gegensätze eine wesentliche Bedingung der Weiterführung des geschichtlichen Entwickelungsprocesses der Philosophie sei; wir vermissen jedoch bei Labanca jenes die gegebenen Gegensätze denkmächtig umgreifende geistige Princip, in dessen Kraft aus der Vermittelung der Gegensätze etwas wirklich Neues resultirt und ein allbeherrschender höherer Gesichtspunkt des philosophischen Gedankens gewonnen wird. Nach unserem Dafürhalten ist der sogenannte Speculativismus nicht ein besonderer, mit einem gleichberechtigten Gegensatze zu vermittelnder philosophischer Denkstandpunkt, sondern einzig der philosophische Denkstandpunkt selber, welcher das Erfahrungsbewußtsein in sich aufgehoben trägt. Die Philosophie gilt uns als das Verstehen des Wirklichen aus der Idee desselben, und die Idee als geistig vertiefte Comprehension der empirischen begrifflichen Erkenntniß des Wirklichen. Der Fortschritt der philosophischen Denkentwickelung kann nur darin bestehen, das in allen geistig bedeutsamen philosophischen Leistungen mehr oder weniger latent enthaltene ideelle Verständniß der Dinge vollkommen an's Licht zu ziehen, was an sich wol eine interminable Aufgabe der philosophischen Denkentwickelung ist, aber unter Voraussetzung des Vorhandenseins der Erkenntniß des Unterschiedes zwischen Begriff und Idee in jedem Zeitalter approximativ, d. i. auf eine dem geistigen Bedürfnisse eines bestimmten Zeitalters vorläufig genügende

Weise sich bewerkstelligen läßt. Dasjenige, was von Labanca unter Hinwegsehen vom Unterschiede zwischen Idee und Begriff in seiner Dialettica angestrebt wird, ist nicht ein höchster philosophischer Aufschluß über die Weltdinge in deren Wesen und Wirken, sondern eine Scienza prima, auf deren Grund eine ausgleichende Vermittelung zwischen den zur Zeit bestehenden philosophischen Meinungsgegensätzen unter Verzicht auf das unserem Geiste verhüllte Wesen der Dinge erzielt werden soll. Damit ist nach unserem Dafürhalten dem sogenannten Relativismus des philosophischen Positivismus ein zu weit gehendes Zugeständniß gemacht, durch welches, wie wir des Weiteren sehen werden, die Möglichkeit einer Erfassung der Idee des göttlichen Seins als des absoluten Geistes ausgeschlossen ist. Wir glauben nicht, daß diese Idee einfach der Theologie anheimzugeben und damit dem Schicksale einer philosophischen Ignorirung zu überlassen sei; ist die Idee des absoluten Geistes eine unabweisliche Idee und das absolute Ideal des philosophischen Denkens, so müssen alle Anstrengungen der Philosophie darauf gerichtet sein, sie zu gewinnen und die gesammte philosophische Lehrüberlieferung dieser Idee gemäß umzubilden. So lange dieß nicht geschieht, wird die feindselige Spannung zwischen Philosophie und Theologie zum Schaden beider fortbestehen und der in's moderne Bildungsleben so tief eingedrungene Zwiespalt zwischen Religion und Weltdenken, Glauben und Wissen sich nicht beseitigen lassen.

Man kann Labanca nicht nachsagen, daß er diesen Zwiespalt absichtlich zu nähren gewillt wäre. Im Gegentheile, er beklagt denselben und zeigt sich bemüht, so viel an ihm ist, zur Überwindung desselben beizutragen. Er spricht sich entschieden gegen die Mißachtung der patristischen und scholastisch-mittelalterlichen philosophischen Lehrtradition aus; die Frage ist nur, ob die Vermittelung derselben mit der neueren nachscholastischen Philosophie in deren verschiedenen Richtungen zu einem vollkommen befriedigenden Ergebniß zu führen geeignet sei. Labanca knüpft an den neuzeitlichen italienischen Ontologismus an, sofern er alle Ideen und Dinge im Sein befaßt sieht, so daß es keine Erkenntniß und keine Existenz außerhalb der in ihrer Einheit und Concretheit gedachten Idee des Seins geben könne. Die Aufgabe der philosophischen Dialektik besteht in der Ermittelung und Aufweisung der von der Seinsidee umschlossenen Harmonien oder in der universalen Harmonie, welche nicht ohne einen universalen Harmonisator als Urheber und Gründer derselben gedacht werden kann. So ist also mit

der Idee des kosmischen Ganzen auch jene des schöpferischen Urhebers desselben gegeben, dessen Verhältniß zum Kosmos als jenes des Einen zum Vielen, näher als das Verhältniß der causativen und vermittelnden Einheit zu dem gewirkten und vermittelungsbedürftigen Vielen zu fassen ist. Damit wird unter Einem die Unterschiedenheit und die Zusammengehörigkeit Gottes und der Welt ausgesprochen; so wenig das Universum ohne seine schöpferische Ursache existiren kann, ebensowenig kann diese ohne das durch sie producirte Universum gedacht werden. Damit soll nicht das Ansichsein und Fürsichsein Gottes geleugnet werden; dieses ist vielmehr die denknothwendige Voraussetzung der Beziehung Gottes nach Außen. Andererseits kann aber die intelligente Weltursache sich nicht als solche erfassen, ohne sich zugleich zur Welt, als deren intelligente Ursache sie sich erkennt, in eine wesentliche unabweisliche Beziehung gestellt zu erkennen. Während sonach bei Hegel der bewußte und selbstbewußte Geist das Resultat der Weltentwickelung ist, erscheint er bei Labanca als ursächliches Princip und Anfang derselben. Ehe der göttliche Geist das Weltdasein actuirt, muß er es denken; ehe er es denkt, muß er sich selbst denken. Der sich selber und die Welt denkende Geist ist jedoch nicht der absolute Geist, sondern bloß der höchste Abschluß des von ihm denkend umschlossenen Universums, ohne welches er nicht gedacht werden kann. Wir sehen uns hier vor die Alternative gestellt, entweder das göttliche Sein in seiner reinen Absolutheit für eine uns unerreichbare Idee halten zu müssen oder diese Idee als philosophisch unzulässig zu erklären. Labanca wird durch sein Vorhaben, die einseitigen Gegensätze des Speculativismus und Positivismus auszugleichen, zur letzteren Alternative hingedrängt; ihm ist der göttliche Geist als wesender und wirkender die höchste Ausgleichung der Grundgegensätze des Universums, des Absoluten und Relativen. Zufolge der wesentlichen Zusammengehörigkeit vor Gott und Welt ist ihm die göttliche Schaffensthätigkeit ein nothwendiger Act, dessen Natur jedoch bei Labanca's Auffassung des höchsten Geistes in Dunkel gehüllt bleiben muß. Wahrhafte schöpferische Productivität kann nur dem absoluten Geiste als der absolut in sich selber gesammelten Energie des absolut Seienden zukommen, deren unmittelbare nothwendige Wirkung als eine der absoluten Energie adäquate nicht nach Außen fallen, sondern nur in der perpetuirlichen activen Selbstcontemplation des übergeschöpflichen absoluten Seins bestehen kann. Eine Nothwendigkeit, neben der absoluten, der absoluten Seinsenergie adäquaten Productionsthätigkeit

auch eine das absolute Können nicht erschöpfende Productionsthätigkeit nach Außen zu entfalten, kann für das absolut Seiende nicht bestehen; das göttliche Schaffen kann nur eine That des vollkommen unabhängigen freien Wollens sein. Der Gedanke des Relativen als denknothwendiges Correlat der Idee des Absoluten hat seine absolute Verwirklichung in den immanenten Relationen des göttlichen Seins, welche als nothwendige göttliche Seinsrelationen selber absoluter Natur, somit über den Bereich des bloß beziehungsweisen Seins absolut hinausgehoben sind. Das in sich selber absolut vollendete Sein bedarf keines anderen außer ihm, ist vielmehr durch sich selber die Negation der Nothwendigkeit eines anderen Seins außer ihm, daher die Setzung des letzteren nur eine That der absoluten göttlichen Freiheit sein kann. Als das absolute Prius verhält sich das absolut Seiende zu dem relativen geschöpflichen Sein als Macht der absoluten Determination; es wäre nicht diese Macht, wenn nicht auch die Existenz des geschöpflichen Seins von einer Selbstdetermination des göttlichen Willens abhinge. Es ist die Frage, ob, wenn die Welt nothwendig existirt, noch von einem schöpferischen Hervorbringen derselben die Rede sein könne; sie kann für den nicht absolut an sich und für sich seienden Geist nur ein Gegebenes sein, wie der menschliche Leib für den menschlichen Geist etwas Gegebenes ist. Woraus sollte sie hervorgebracht sein? Nicht aus dem Nichts; denn aus dem Nichts kann nur eine schlechthin absolute Causalität etwas hervorziehen. Nicht aus der Essenz des göttlichen Geistes, der ja nach Labanca's eigener Versicherung eine vom Kosmos wesensverschiedene Essenz ist. Der Gedanke eines nothwendigen göttlichen Schaffens bereitet aber auch noch nach einer anderen Seite Schwierigkeiten. Das Geschaffene ist seiner Natur nach endlich, das Endliche läßt verschiedene Grade seiner Begrenzung zu, es kann kleiner und größer sein; ein absolut Größtes kann es im Bereiche des Endlichen ebensowenig geben, als ein absolut Kleinstes, das Endliche fällt vielmehr seiner Natur nach zwischen Beides. Wenn das Maß des Endlichen sich nicht exact feststellen läßt, so muß die actuelle Bestimmung desselben dem göttlichen Arbitrium anheimgegeben sein; ist die arbiträre Bestimmung des Maßes des actuell existirenden Endlichen mit der Nothwendigkeit der Existenz des Endlichen vereinbar?

Labanca stellt seine Dialektik der in das Element des abstracten Denkens gebannten Hegel'schen Dialektik als die auf den Grund der concreten Anschauung der Dinge gestellten Dialektik gegenüber, dringt

jedoch nicht zur Erfassung der im absoluten göttlichen Geiste gegebenen absoluten Concretheit vor, deren dreieines Sein und Wesen den exemplarischen Urtypus aller möglichen dialektischen Bezogenheiten des außergöttlichen geschöpflichen Seins darstellt. Wir sind nun allerdings genöthigt, zu bekennen, und haben es bereits im Verlaufe dieses Werkes ausgesprochen,[1] daß die Entwickelung der christlichen Philosophie bis jetzt noch nicht so weit vorgerückt ist, um ein dem philosophischen Denkinhalte des Christenthums entsprechendes System der philosophischen Dialektik aus sich herauszusetzen. Es fehlte in älterer und neuerer Zeit nicht an Ansätzen hiezu, kam aber niemals zur vollen Verwirklichung eines solchen Vorhabens. Labanca beleuchtet von seinem Standpunkte aus die hierauf gerichteten Bestrebungen und hebt mit wahlverwandtschaftlicher Neigung namentlich jene eines Scotus Erigena, Nicolaus Cusanus, Bruno und Tommaso Rossi hervor. Er rühmt an Erigena, in Gott die oberste Einigung der conträren Gegensätze erkannt und den Hervorgang des Vielen aus dem Einen, sowie die Rückkehr des Vielen zum Einen speculativ beleuchtet zu haben. Daß er die göttliche Wesenheit als Φύσις oder Genitura universalis erfaßte, bekundet den genialen Tiefblick seines Geistes; nicht minder treffend ist die von ihm für den nothwendigen Proceß der Genitura universalis gewählte Bezeichnung eines Status mobilis und Motus stabilis. Sein dialektischer Proceß im Übergange vom Einen zum Vielen war eine glückliche Transformation der platonischen Idee der analogischen Participation des Geschöpflichen am Seienden und nicht minder der patristischen Lehre vom arbiträren göttlichen Schaffen; in seinen vier Entwickelungsstufen der Φύσις sind weiter auch schon die drei kategorischen Momente der Thesis, Antithesis und Synthesis enthalten. Daß er gelegentlich doch noch in die patristische Lehre vom arbiträren Schaffen zurückfällt und nebenbei hin und wieder pantheisirende Äußerungen sich bei ihm vorfinden, muß seiner Zeitstellung zu Gute gehalten werden. Eine derartige pantheisirende Äußerung ist der von Nicolaus Cusanus wiederholte Satz, daß Gott die Wesenheit aller Dinge sei; aus welchem nur zu leicht jener andere gefolgert werden konnte, daß in Gott die contradictorischen Gegensätze zusammenfallen. Nicolaus sah diese Art von Coincidenz als ein die göttliche Wesenheit charakterisirendes Mysterium an; Bruno nahm sie für eine evidente rationale Wahrheit. Wenn

[1] Vgl. Bd. III, SS. 309 ff.

derlei Mißgriffe unstreitig den Übergang zu Hegel's sophistischer Dialektik vorbereiteten, so dürfen andererseits des Cusaners richtige Einblicke in das Wesen der Sache nicht unterschätzt werden. Er lehrt, daß es im Universum eine concrete Einheit geben müsse, und zwar eine so concrete, daß sie mit der Entität zusammenfällt. Die entitative concrete Einheit ist die göttliche Einheit selber, welche als unendliche Einheit die Complication und Explication aller Dinge ist. Nikolaus Cusanus wagt nicht, in diesen Gedanken tiefer einzudringen. Er sieht sich vor den unlöslichen Widerspruch zwischen einer jede Vielheit ausschließenden unendlichen Einheit und zwischen der Varietät und Vielheit gestellt; er verzichtet somit auf die Lösung des sich ihm aufdrängenden dialektischen Problems, die mit Hilfe seiner Ideen vom Possest, von der Alterität u. s. w. immerhin sich hätte in's Werk setzen lassen. Bruno will den von seinen Vorgängern ungelöst gelassenen Widerspruch bewältigen, bringt es aber zu keiner harmonischen Lösung; er verschwendete vielmehr seine geistige Kraft in unsicherem Schwanken zwischen einer absterbenden Theologie und einer erst im Entstehen begriffenen neuen Philosophie. Auch Tommaso Rossi bringt es zu keiner klaren Einsicht in den Unterschied zwischen contradictorischen und conträren Gegensätzen; er müht sich mit der Lösung der Frage ab, wie von der geistigen Einheit des göttlichen Denkens die ideale und reale Varietät der Dinge umfaßt sein könne und sieht im höchsten Geiste eine wunderbare Verknotung zweier Contradictoria, die er jedoch nicht für absolute Contradictoria nehmen will. Bei mehr Klarheit des Denkens hätte er darauf kommen können, daß scheinbare Contradictoria eben nur conträre Gegensätze seien, die eine Ausgleichung zulassen, während wirkliche Contradictoria keine Abschwächung zulassen, sondern sich gegenseitig unbedingt ausschließen. Rossi, der Freund Vico's, hing nach einer anderen Seite geistig auch mit Cardano zusammen, von dessen pantheistischer Anschauung beeinflußt er das Weltganze mit dem absolut Einen confundirte.

Labanca besteht mit Recht auf der strengen Unterscheidung zwischen contradictorischem und conträrem Gegensatze; nicht minder ist er im Rechte, wenn er die an die Idee einer absoluten Indifferenz des göttlichen Seins anklingende absolute Coincidenz der Contradictoria in der göttlichen Einheit abweist. Indeß tritt vom theistischen Denkstandpunkte doch auch der Gedanke des contradictorischen Gegentheiles bedeutsam in die Construction des speculativen Weltgedankens ein, ja er erlangt in demselben sogar eine fundamentale Bedeutung, sofern der Gedanke

des aus dem Nichts hervorgezogenen geschöpflichen Seins das Nichts als die absolute Contradiction des absolut Seienden zu seiner in den Begriff der Geschöpflichkeit aufgenommenen Unterlage hat. Allerdings ist der contradictorische Gegensatz zum göttlichen Sein durch den positiven Gehalt des geschöpflichen Seins relativ aufgehoben, da Gott nichts außer sich setzen kann, was nicht auf irgend eine Art in einer positiven Beziehung zum göttlichen Sein stünde. Diese positive Beziehung läßt aber unzählige Stufen zu, deren beide entgegengesetzte Termini die Ideen des Ähnlichen und Diversen oder des Gott Nahestehenden und des weitest von ihm Abstehenden sind. Da die Unterschiede zwischen Ähnlichem und Diversen keine absoluten Unterschiede sind, so heben sie sich relativ gegeneinander auf in der Weise, daß in dem Gott Nahestehenden oder Geistigen das Gott Ähnliche, in dem von Gott weitest Abstehenden das Gott Unähnliche überwiegt. Aber sowol das erstere als auch das letztere trägt als seine Grundbestimmtheit den Charakter eines bloß relativ Seienden an sich im Gegensatze zum absoluten Sein Gottes, welches absolut durch sich und an sich ist, während das geschöpfliche Sein absolut nur durch Gott ist und nur relativ an sich sein kann. Die Relativität des geschöpflichen Seins schließt weiter wieder den Gegensatz eines vorwiegend in sich selber Seienden und eines vorwiegend in Anderem Seienden als charakteristische Art- und Gradunterschiede des geschöpflichen Seins in sich; dieß sind die Gegensätze der an der untheilbaren Einheit des göttlichen Seins theilhabenden geschöpflichen Geistnatur und der in die unbegrenzte Vielheit realer Theilungen, Sonderungen, Entsonderungen und Wiederverbindungen des Gesonderten hineingezogenen sinnlichen Wirklichkeit. Die Synthese dieser beiden Gegensätze ist der Mensch als die realisirte Idee der Gegenbildlichkeit Gottes, in welcher das Oberste und Unterste, das Gott Ähnliche und das weitest von Gott Abstehende sich zu Einer Wesenheit derart durchdringen, daß auf dem Grunde der makrokosmischen Schöpfung ein verjüngtes Bild derselben gesetzt wird, in dessen Setzung sich der göttliche Schöpfungsact abschließt und der Proceß einer innerweltlichen, den gottgesetzten Anfang der Dinge mit dem göttlichen Ende und Ziele derselben vermittelnden Entwickelung angebahnt wird. Der Proceß dieser Entwickelung ist auf die Überwindung und endgiltige Vermittelung einer contradictorischen Negation angelegt, welche nicht bloß gleich dem Nichts in dessen Gegensatze zum Seienden eine logisch-

metaphysische Bedeutung, sondern als Negation des göttlichen Denkens und Wollens oder der gottgedachten Idee des geschöpflichen Seins auch eine moralische Bedeutung hat und sonach jene erstere Contradiction in potenzirter Weise reproducirt, daher sie auch nur durch eine neue zweite Schöpfung, in deren Insdaseinsetzung sich das tiefste Geheimniß des göttlichen Weltplanes aufschloß, überwunden und bewältigt werden konnte. Hiemit tritt die abschließende kosmische Bedeutung des Menschen als der Einigung und Verknotung aller Gegensätze des Weltdaseins und der Relationen desselben zum göttlichen Sein erst in ihr volles Licht; und erhellt zugleich auch die Wichtigkeit und Nothwendigkeit einer Philosophie, welche von der Bedeutung der abschließenden kosmischen Stellung des Menschen durchdrungen ist und dieselbe in den Vordergrund der philosophischen Betrachtung stellt. Dieß letztere erscheint um so nothwendiger, da die in der Betrachtung der makrokosmischen Verhältnisse aufgehende Philosophie an jenes Denkräthsel, dessen Lösung die eigentliche Aufgabe der philosophischen Forschung ist (der Mensch und das Böse), gar nicht herankommt und somit auf ein abschließendes Ergebniß ihrer Forschung in voraus verzichten muß, während umgekehrt das Verständniß der Weltstellung des Menschen auch die wenigstens partielle, dem Bedürfniß und der Fassungskraft des irdischen Zeitmenschen angepaßte Lösung der universalen Weltfragen ermöglicht. Der speculative Anthropocentrismus in dem hier gemeinten Sinne ist eine potenzirte christlich-philosophische Wiedererneuerung des sokratischen Standpunktes der vorchristlichen antiken Philosophie; und wie aus dem antiken Sokratismus die höchste Blüthe der vorchristlichen Philosophie herausgewachsen ist, so dürfen wir hoffen, daß aus dem speculativen christlichen Sokratismus eine durchgebildetste speculative Vermittelung des durch Plato und Aristoteles repräsentirten philosophischen Idealismus und Realismus herauswachsen werde.

Labanca sucht die Vermittelung ganz richtig in der concreten speculativen Anschauung, ist aber nicht zur wahrhaften und vollkommenen Concretisirung der theistischen Gottesidee vorgedrungen und hat auch das im Menschenwesen gegebene specifische geschöpfliche Correlat der absoluten göttlichen Concretheit außer dem Bereiche seiner philosophischen Forschung gelassen. Bei ihm überwiegt augenscheinlich die makrokosmische Idee und Tendenz, in welche auch seine Anschauung vom Göttlichen hineingezogen und darum eben nur so weit entwickelt ist, als es ihm zur Gewinnung einer speculativen Unterlage für die Er-

klärung des kosmischen Processes nothwendig erscheint. Die sein speculatives Denkconcept beherrschende Grundidee ist jene des Unimolto, der das Viele und Mannigfache umschließenden Grundeinheit, aus welcher die Vielheit hervorgeht. Diese Anschauungsweise schwankt in Ermangelung eines entschieden und bestimmt ausgeprägten Creationsbegriffes unsicher zwischen Pantheismus und Deismus; soll das Viele nicht auf dem Wege substantieller Emanation geworden sein, so kann der höchste Geist (Mente suprema) des Universums nur das gestaltende Ordnerprincip einer ohne Zuthun des höchsten Geistes vorhandenen kosmischen Realität bedeuten. Daß der Kosmos ein Werk der Mente suprema sei, ist einzig eine Folgerung aus der Grundthese, daß die Mente suprema als Dialecticum primum die Einigung des Absoluten und Relativen, der obersten conträren Gegensätze sei; sie fasse diese Gegensätze in einer geordneten Einheit (senza confusione e separazione) in sich, welche die Vermischung beider und die unnatürliche Abreißung des einen der beiden Gegensatzglieder von dem anderen ausschließe. Ob diese Art der Einigung, durch welche Pantheismus und Dualismus (Deismus) ausgeschlossen sein sollen, nicht beide in sich schließe, soll hier nicht weiter erörtert werden; dieß aber darf nicht unconstatirt bleiben, daß Labanca in seinem Ausgehen von seinem Dialecticum primum an die reale Weltwirklichkeit heranzukommen, somit den realen Hervorgang des Vielen aus dem Einen ersichtlich zu machen nicht vermag. Die der göttlichen Ideenvielheit entsprechende Vielheit der Dinge bleibt ein bloßes Postulat, und hat nur jene Realität, welche ihr in Labanca's Construction des dialektischen Weltprocesses zufällt.[1]

Labanca stellt an die Spitze des von ihm beschriebenen universalen Weltentwickelungsprocesses den Satz, daß das Dialecticum primum

[1] Labanca sagt freilich umgekehrt: Tolto il processo cosmico, il processo teocosmico diventa o una vuota astrazione, o una fantastica rappresentazione; e la ragione chiara e certa si è, che il processo teocosmico, senza il processo cosmico, non ha più ragion di essere. Fra i due processi categorici vi ha tale nesso, che posto il primo, sia posto anche il secondo; essendo il processo teocosmico il principio, a cui corrisponde di necessità il fatto del processo cosmico. Tutti e due i processi radicansi ne' medesimi elementi integrali d'ogni processo categorico, vo' dire nella possibilità e nell' attualità; se non che il processo categorico teocosmico è primitiva possibilità ed attualità estrinseca, e il processo categorico cosmico è successiva possibilità ed attualità estrinseca. Dialettica I, p. 352.

zugleich auch das Categoricum primum sein müsse. Diesem Satze läßt sich ein richtiger Sinn abgewinnen; so ungewöhnlich immerhin die Bezeichnung des geistigen göttlichen Seins als Dialecticum primum ist, so kann doch in der That der ewige Selbstformations- und Selbstactuationsproceß des trinären göttlichen Seins als dialektischer Proceß und die Lebensform des dreieinen göttlichen Seins als absoluter und absolut bestimmender Urtypus aller dialektischen Beziehungen aufgefaßt werden. Man kann weiter diesen Urtypus, soweit er Gegenstand des göttlichen Denkens ist, auch als Uransatz des dialektischen Processes ansehen, in welchem aus dem göttlichen Selbstgedanken der Weltgedanke hervorgeht. In dieser Dialektik des göttlichen Denkens stellt sich aber nach Labanca der schlechthin unverwerthbare Gedanke des contradictorischen Gegensatzes als unabweisliches erstes Moment des Überganges vom göttlichen Selbstgedanken zum Weltgedanken hervor, sofern Gott in wesensnothwendiger absoluter Affirmation seiner absoluten unendlichen Realität das Sein von Dingen außer ihm, soweit es nicht ein absolut durch ihn selber causirtes ist, schlechthin negiren muß; soweit er es aber causirt, kann es, weil nicht aus der absolut untheilbaren und incommunicablen göttlichen Substanz educirt, nur ein aus Nichts causirtes sein. Im göttlichen Selbstgedanken geht sonach der Gedanke des Nichts, oder der reinen Negation des absoluten unendlichen Seins nothwendig dem Gedanken des aus dem Nichts hervorgezogenen relativen Seienden voraus; und die dialektische Construction des göttlichen Weltgedankens muß die absolut bestimmende Bezogenheit des relativ Seienden zum absoluten göttlichen Sein zum Ausdrucke bringen. Die wesentlichste Form dieses Ausdruckes ist, wie schon mehrfach erwähnt, die Gegenbildlichkeit, welche als dialektische Momente die Ideen der Gottesbildlichkeit oder des Ähnlichen, des extremsten Seinsgegensatzes zu Gott oder der sinnlichen Wirklichkeit, und die Ineinsbildung beider in einem dritten in sich schließt. Somit ergeben sich immaterielle, materielle Wirklichkeit und Ineinsbildung beider (Geist, Natur, Mensch) als die denknothwendigen dialektischen Hauptmomente der göttlichen Weltidee, deren genauere und individualisirende Gestaltung zufolge der vielfältigen Bestimmbarkeit des zwischen dem absolut Größten und absolut Kleinsten stehenden Endlichen der absolut freien Selbstdetermination des göttlichen Denkens anheimgegeben sein muß, welche alle anderen neben ihr möglichen Determinationen schlechthin ausschließt. Wie verfährt aber Labanca? Indem er das Relative zu einem noth-

wendigen einschränkenden Momente des göttlichen Seins, Lebens und Denkens macht, erscheint bei ihm das göttliche Sein und Denken als ein durch den Weltgedanken Bedingtes, und somit die Idee und Realität der reinen Absolutheit, der denknothwendigen Voraussetzung alles Relativen, im Voraus aufgehoben; mit der Nothwendigkeit der Schöpfung ist auch der Seinsinhalt derselben als nothwendig erklärt, was zu der einen inneren Widerspruch in sich schließenden Annahme führt, daß die göttliche Productivität nach Außen in einem bestimmten Ergebnisse derselben sich erschöpfen könne und müsse.

Labanca unterscheidet drei kategorische Hauptprocesse, den theistischen, theokosmischen und kosmischen Proceß. Die Mente suprema umfaßt als wesende (essente) den theistischen kategorischen Proceß, welcher sich auf das Absolute in dessen Verhältniß zu sich selber bezieht. Labanca faßt diesen Proceß als Selbstactuirung des göttlichen Geistes; die drei Momente des Processes sind: die anfängliche essentielle Determinirung, die daraus resultirende Determinirtheit und das aus der synthetischen Einigung beider Momente resultirende harmonische Verhältniß. Der kategorische theokosmische Proceß betrifft die Mente suprema als wirkende (efficiente), somit in ihrem Verhältniß zu etwas von ihr Unterschiedenem, oder das Absolute in seinem Verhältniß zum Relativen, welches als ein anfangs bloß Mögliches durch die Wirksamkeit der Mente suprema zu etwas Wirklichem wird; die dialektischen Momente sind abermals das Mögliche, Wirkliche und das aus der Synthese beider resultirende harmonische Verhältniß. Der kategorische kosmische Proceß betrifft das Verhältniß des Relativen zu sich selber; die drei dialektischen Momente sind: die den Naturkräften eignende Möglichkeit der Selbstentfaltung in eine Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten, die actuelle Selbstentfaltung derselben, und die schließliche Synthese des ersten und zweiten dialektischen Momentes. Jeder der drei Processe constituirt einen in sich geschlossenen Kreis; die drei Seinssphären, in welche die drei Kreise fallen, verhalten sich zu einander als Essere mentale, Essere ideale und Essere reale. Im theistischen Processe ist die Mente suprema augenscheinlich nicht als absoluter Geist vorausgesetzt, und die Möglichkeit des Processes davon abhängig, daß der absolute Geist aus seiner anfänglichen Möglichkeit in die Wirklichkeit übertritt. Die Wahrheit der Idee des Absoluten fordert aber die vollkommene Actualität des absoluten Geistes als Voraussetzung des immanenten göttlichen Lebensprocesses, der nur auf die

Contestation der Realität des absoluten Geistes, nicht aber auf die Verwirklichung desselben angelegt sein kann. Ebenso muß in den Selbstgedanken des absoluten Geistes auch bereits der Gedanke aller außer ihm möglichen Dinge aufgenommen sein, weil er nur unter dieser Bedingung der absolute Geist sein kann; die göttliche Ideenwelt fällt als göttlicher Gedanke alles Wirklichen und Möglichen mit dem göttlichen Sein zusammen, die göttliche Weltidee tritt nur als Denkconcept des durch den göttlichen Willen actuell zu verwirklichenden kosmischen Seins aus der göttlichen Gedankenwelt als etwas Besonderes hervor, um das Mittelglied zwischen Gott und der realen kosmischen Wirklichkeit zu bilden.[1] Die in der Conception der göttlichen Weltidee sich vollziehende göttliche Willensdetermination schließt auch das successive Realwerden der constitutiven Momente der Weltidee in sich; das successive Realwerden schließt einen Anfang des Wirklichwerdens, einen Beginn des Zeitdaseins in sich, die absolute Volubilität der Zeit aber illustrirt auf ihre Weise das aus dem Nichtsein hervorgehobene und mit demselben vermischte Sein der vergänglichen Sonderdinge, im Gegensatze zu den an der Unvergänglichkeit des göttlichen Seins participirenden äviternen Existenzen, die nicht der Zeit unterthan sind, sondern ihre Zeiten durch ihre geistigen Acte setzen. Labanca reproducirt

[1] Anders stellt sich die Sache bei Labanca, welcher aus dem nothwendigen Vorhandensein des Gedankens der Alterität im göttlichen Selbstgedanken die Nothwendigkeit der Existenz des Anderen außer Gott folgert: L' intrinseca attualità, generata dall' intrinseca possibilità generante, dovendo corrispondere alla gemina relazione di Dio verso sè, e verso altro, abbraccia a un tempo, sotto diverso rispetto, un' attualità intrinseca generata, che si riferisce alla relazione di Dio verso sè stesso, e un' estrinseca possibilità anche generata, che dicesi estrinseca, non perchè davvero estrinseca, ma perchè corrisponde a qualcosa di estrinseco, consistente nella relazione di Dio verso altro, distinto da sè stesso. La possibilità estrinseca, generata che è dentro di Dio, non può rimanere dentro di Dio; avendo, a differenza dell' attualità intrinseca generata, un risguardo tutto estrinseco. Da altra parte, essa possibilità, una volta che esista per generazione dentro di Dio, non può anche per generazione convertirsi in attualità fuori Dio. Tale conversione avviene rigenerazione; in modo che la divina creazione è una necessaria rigenerazione, procedente da necessaria generazione (Dialettica II, p. 220). Diese Folgerung wäre zu vermeiden gewesen, wenn Labanca in den specifischen Denkinhalt der in der göttlichen Personsdreiheit ausgedrückten Idee der im Bereiche des absoluten Seins statthabenden Alterität eingegangen wäre. Wenn alles Relative eine absolute Urbildung voraussetzt, so gewiß auch die geschöpfliche Alterität.

gegen die Idee einer Erschaffung der Dinge aus Nichts den oft wiederholten Satz: Ex nihilo nihil fit. Dem gegenüber sei auf den Unterschied zwischen dem negativen und positiven Elemente der geschöpflichen Existenzen hingewiesen; das negative oder der Mangel an Sein gehört sicher dem Nichtsein an und stammt somit aus demselben; das positive Element stammt aus der effectiven göttlichen Willensdetermination, deren wunderbare Macht ihr geschöpfliches Analogon in der Schöpfermacht der ideal durchgeisteten menschlichen Imagination hat.

Labanca geht im Verlaufe seiner dialektischen Erörterungen in die speciellen Determinationen des göttlichen Seins, der Naturwirklichkeit und des durch die organische Aufeinanderbeziehung beider constituirten Universums ein. Das Universum ist ihm die actuelle Harmonie des Einen und Vielen in den voneinander unabtrennbaren Wechselbeziehungen des Einen zum Vielen und des Vielen zum Einen.[1] Gott kann nicht ohne Welt, die Welt nicht ohne Gott gedacht werden; damit sollen die einseitigen Gegensätze zwischen excessivem Theismus und naturalistischem Positivismus überwunden und vermittelt sein. Das in seiner concreten Lebendigkeit erfaßte Unum ist ein Unum versus multa, das in seiner organischen Totalität erfaßte Multum ein Multa versus Unum. Der Begriff eines beziehungsweisen Gottes hebt sich jedoch in sich selbst auf; sein Ansichsein aber involvirt denknothwendig jene Bestimmungen des göttlichen Seins und Wirkens, welche Labanca als denkwidrige Excrescenzen des excessiven Theismus verwirft. Wir beklagen dieß als ein Mißverständniß, dessen Grund letztlich in der Nichtauseinanderhaltung der specifischen Functionen der Theologie und Philosophie gelegen sein dürfte. Theologie und Philosophie stehen sich antithetisch wie Gott und Mensch gegenüber, und die Ermittelung der organischen Wechselbeziehungen beider ist nur unter Voraussetzung einer gründlichen Auseinanderhaltung beider möglich. Die gesammte neuere Culturentwickelung zweckt auf die Durchführung dieser Scheidung ab; die Grundtendenz der neuzeitlichen Denkentwickelung gipfelt in der Forderung, daß die Philosophie auf den Selbstgedanken des Menschen gestellt werde, während der Theologie die Vertretung der Idee des Absoluten in dessen voller und ungeschwächter Bedeutung als inalterable, perpetuirliche Aufgabe obliegt. Die philosophische Erfassung des mensch-

[1] Universum non solum ex eo, quod omnia ad Unum vertuntur, sed etiam ex eo, quod omnia ab Uno divertuntur. Dialettica II, p. 267.

mittelalterlichen Denken genügende und es befriedigende Grad der Durchdringung war in den einander integrirenden speculativen Anschauungen eines Thomas Aquinas und Johannes Bonaventura gegeben; der dem heutigen Weltbewußtsein genügende und es befriedigende Grad der Durchdringung ist zwar durch eine nicht geringe Zahl von Leistungen der christlich-philosophischen Erkenntniß vorbereitet, aber bis jetzt noch nicht definitiv vollzogen.

Labanca behauptet die Unhaltbarkeit des Ontologismus in der von Rosmini und Gioberti demselben gegebenen Gestaltung, erkennt jedoch nicht die Unhaltbarkeit des Ontologismus als solchen, den er vielmehr nur auf eine seinem speculativen Kosmismus entsprechende Gestaltung zu reduciren bemüht ist. Indem er die Vermittelung im theologischen Elemente als überflüssig ansieht, verkennt er die von einem tiefinnerlichen geistigen und religiösen Bedürfnisse inspirirte Tendenz der Rosmini'schen und Gioberti'schen Speculation, deren letztere ihm in ihrer späteren Entwickelungsform zur Vorstufe seiner eigenen Denkconception wird. Ihm ist darum zu thun, das Sein als solches in den Kategorismus der kosmischen Realität hineinzuziehen. Darnach bestimmt sich der Standpunkt seiner Kritik der Systeme Rosmini's und Gioberti's. Rosmini sah — bemerkt Labanca — gleich Hegel das unbestimmte Sein als das oberste Princip aller Kategorien an; er unterscheidet sich aber von Hegel dadurch, daß er es zum Gegenstande einer unmittelbaren geistigen Anschauung macht, während das indeterminirte Sein Hegel's als ein auf dem Wege einer vermittelnden Deduction erreichtes angesehen sein will. Allerdings bezeichnet auch Rosmini gelegentlich das indeterminirte Sein als die letzte und höchste aller Abstractionen; dies soll indeß nicht so verstanden werden, als ob der Gedanke des indeterminirten Seins durch Abstraction erzeugt würde, sondern in dem Sinne, daß die abstractive Denkthätigkeit in der Fortsetzung ihrer Functionen letztlich bei dem der Seele unmittelbar präsenten Sein anlange. Die Rosmini'sche Seinsidee will ferner von jener Hegel's dadurch unterschieden sein, daß sie nicht wie bei Hegel ein bewegliches Ideales ist, sondern dem menschlichen Intellecte als eine höchste ideale Immobilität gegenübersteht. Die Immobilität des indeterminirten Seinsgedankens scheint einen dialektischen Proceß kaum zulassen zu wollen. Rosmini sucht die Möglichkeit eines solchen Processes zu ermitteln, indem er das unbestimmte Sein als intelligible Form mit der sinnlichen Stofflichkeit in einer Aufeinanderfolge von Urtheilen

verbunden werden läßt. Durch die Beziehung des an sich indeterminirten Seins auf die sinnliche Wirklichkeit wird eine dialektische Denkbewegung eingeleitet, welche unter drei kategorische Terminos fällt: ideales, reales, moralisches Sein, letzteres als Einigung und Zusammenschluß des idealen und realen Seins. Eben dieser Zusammenschluß wird aber von Labanca beanstandet. Rosmini erklärt jede der drei kategorischen Grundbestimmtheiten des Seins für eine complete und ihrer Natur nach von den beiden anderen geschiedene. Man kann zugeben, daß die erste und zweite Kategorie in der Urtheilsthätigkeit sich einigen, auf daß das an sich blinde Sinnliche oder Reale in das ideale Licht der Intellection erhoben werde. Auf welchen Gründen soll aber die Einigung der dritten Seinskategorie mit den beiden anderen beruhen? Der Grund kann nicht im urtheilenden Geiste liegen, der nach Rosmini unter Einem intellectiv und sensitiv ist, sondern müßte objectiver und absoluter Natur sein, daher unmittelbar in den beiden zu einigenden Kategorien selber gelegen sein. Dieß letztere zuzugestehen, wagt Rosmini nicht, weil ihm die Anerkennung irgend eines Identitätsverhältnisses zwischen dem idealen und realen Sein pantheistische Consequenzen in sich zu schließen scheint. Andererseits fühlt er sich zur Abwendung des Skepticismus dazu gedrängt, eine Einigung zwischen Idealem und Realem zuzugestehen, deren Grund aber als ein bloß subjectiver eben nicht ausreicht. Die Einigung des Idealen und Realen im geistig-sinnlichen Ich des Menschen bietet keine Bürgschaft für die objective Wahrheit des aus dieser Einigung resultirenden menschlichen Gedankens oder Urtheiles. Rosmini glaubt die objective Wahrheit der menschlichen Urtheile dadurch zu gewinnen, daß er das Ideale oder das Fundament des Urtheiles als göttliche Form, als Appertinenz der göttlichen Wahrheit erklärt. Wie läßt sich aber da der Pantheismus vermeiden? Die Richtigkeit dieser kritischen Instanzen Labanca's ist nicht zu bestreiten; Rosmini hält sich zu sehr im Elemente des abstract formalen Denkens, als daß es bei ihm zu einer wahrhaft concreten Auffassung des Weltdaseins kommen könnte; die einzige wahrhafte Concretion des Seins ist bei ihm eigentlich nur Gott. Nur möchten wir diesen Supramundanismus nicht als Pantheismus bezeichnen; das Richtige scheint uns vielmehr, daß im religiösen Moralismus Rosmini's das Weltdasein nicht zu seinem Rechte kommt. Labanca verfällt in den entgegengesetzten Fehler, wenn er die Concretion des göttlichen Seins erst im Processe der Weltordnung sich vollenden läßt. Er tadelt an Gioberti,

daß dieser, wenn er einerseits die Philosophie substantiell ganz innerhalb der Kategorien enthalten sein läßt, andererseits doch wieder den Faden der genetischen Entwickelung durch sein philosophisches Dogma vom freien, somit der göttlichen Willkür anheimgegebenen göttlichen Schaffen entzweischneidet. Die kategorischen Grundbestimmtheiten sind in Gioberti's Philosophie die Concepte des Seienden, des Existenten und der schöpferischen Production des Existenten aus dem Seienden. In Folge der Arbitrarietät des göttlichen Schaffens fehlt der rationale Mittelbegriff, der die innere Wechselbeziehung zwischen dem Sein und Existiren zu vermitteln hätte. Gioberti glaubt durch die von ihm behauptete Freiheit des göttlichen Schaffens dem Pantheismus zu entgehen; wenn aber im gegebenen Falle die Freiheit als Willkür erscheint, so ist ihre Annahme einfach eine unphilosophische Behauptung. Gioberti geht in diesem Punkte weit hinter Scotus Erigena zurück. Bei Erigena ist das göttliche Schaffen in einem ewigen Motus creativus begründet und läßt als continuirliches und nothwendiges Thun eine wissenschaftliche Auffassung zu; es hat ferner eine universale dialektische Bedeutung, indem es die denknothwendige Beziehung des Absoluten zu sich und zum Relativen zu seinem Inhalte hat. Alles dieses fehlt bei Gioberti, daher sich seine Creationsidee nicht zu einem organischen Gliede eines philosophischen Denksystems eignet. Er setzt wol ganz richtig die Aufgabe der Dialektik in die Vermittelung conträrer Gegensätze und erklärt den Creationsact als die concrete Einheit derselben; aber welche speculative Bedeutung kann dieser von einem zufälligen Thun abhängigen concreten Einheit zukommen? So hebt sich also die an sich richtige Auffassung des Wesens des Dialektismus, welche Gioberti Rosmini gegenüber zur Geltung bringen wollte, durch ihre Verbindung mit einem verfehlten Creationsbegriffe auf. Gioberti will eine mittlere Stellung nehmen zwischen Hegel, welcher das Absolute als reale Einheit der contradictorischen Gegensätze erklärt, und zwischen Rosmini, welchem das Seiende die dialektische Einheit schlechthin, d. i. die Einheit des Identischen ist. Nach Gioberti ist der Dialektismus in platonischem Sinne als Einigung des Dieselbigen und Diversen zu verstehen. Die im Creationsacte sich darstellende Einigung des Dieselbigen mit dem Diversen soll nun, da sie nicht auf dem Wege rationaler Deduction erkannt werden kann, Gegenstand einer idealen Intuition sein. Dieß ist weder platonisch, noch psychologisch erweisbar.

Labanca erkennt in der durch den intuitiven Ontologismus vertretenen unmittelbaren Seinsanschauung das Hauptgebrechen der Systeme eines Rosmini, Gioberti und Mamiani. Nicht das Sein als solches, sondern eine unbegrenzte Vielheit von Ideen, deren Inbegriff die intelligible Welt constituirt, sei das Object der intellectiven Intuition; die Vermittelung dieser vielen in den Dingen ausgedrückten Ideen mit der Mente suprema als ihrer denknothwendigen Voraussetzung sei die von den Vertretern des intuitiven Ontologismus übersehene Aufgabe der philosophischen Denkwissenschaft. Indem Labanca die göttlichen Ideen in ihrer Vielheit für etwas unmittelbar Gegebenes ansieht, nimmt er entschieden Stellung gegen den Darwinismus, sofern dieser die ursprünglich gegebene Vielheit der Arten leugnet; seine Polemik gegen den Darwinismus ruht aber augenscheinlich auf einer unrichtigen Identification von Idee und Begriff, vermöge welcher der Verstandesbegriff Reflex der im geschöpflichen Dinge sich auswirkenden Idee, und somit im menschlichen Geiste kein von der begrifflichen Intellection unterschiedenes Idealvermögen vorhanden wäre. Dieser Nichtunterscheidung zwischen Begriff und Idee im menschlichen Denken entspricht ein Nichtunterscheiden zwischen Wirklichkeit und Idee in den für den menschlichen Geist als Erkenntnißobject gegebenen Weltdingen. Idee und Wirklichkeit decken sich nicht in den Weltdingen, am allerwenigsten in den sinnlich erscheinenden Dingen oder in der sichtbaren Wirklichkeit, und der Grund dessen ist darin zu suchen, daß die geschöpflichen Dinge aus dem Nichts hervorgezogen sind, während die göttlichen Ideen mit der göttlichen Wesenheit zusammenfallen. Daher kommt es, daß die Dinge, soweit sie als gedachte in Gott existiren, viel schöner und vollkommener sind, als sie in ihrer außergöttlichen Existenz sein können, und daß in der eines selbsteigenen Lebensgrundes, d. i. einer inneren Selbstigkeit entbehrenden sinnlichen Wirklichkeit die gottgedachte Idee derselben gar nicht zu einem abgeschlossenen Ausdrucke ihrer selbst gelangen kann, indem die natürliche sichtbare Wirklichkeit nicht bloß gleich allen geschöpflichen Existenzen ihren absoluten Halt außer sich hat, sondern überdieß auch an einen geschöpflichen Tenenten außer ihr gewiesen ist.[1] Das eigenartige Sein der Natur nöthigt ferner, zwischen der göttlichen Idee an sich und zwischen ihrer Projection in die sinnliche Wirklichkeit zu unterscheiden, deren Existenz durch die Projection

[1] Vgl. Bd. I, S. 467.

vorausgesetzt wird. Der Unterschied des geschöpflichen geistigen Seins vom sinnlichen bringt sich dadurch zum Ausdrucke, daß es, einer solchen Projection nicht bedürfend, im lebendigen Contacte mit der Wirklichkeit die göttliche Idee derselben aus sich selbst hervorzustellen vermag. Die in's Naturdasein projicirte göttliche Idee ist als göttliche Gestaltungsmacht zu verstehen, welche von der eigentlichen Schöpfermacht Gottes zu unterscheiden ist; allerdings werden die göttlichen Ideen mit Recht als Schöpfermächte bezeichnet, aber nicht sofern sie Gedanken Gottes, sondern sofern sie mit dem schaffensmächtigen göttlichen Sein dem Wesen nach identisch sind. Labanca kann die göttlichen Ideen deßhalb unmittelbar als Schöpfermächte nehmen, weil er eine Schöpfung im eigentlichen Sinne des Wortes, wie wir sahen, nicht zugibt; er ist genöthigt, sie als unmittelbare Schöpfermächte zu nehmen, weil sonst seine dialektischen Zirkel nicht zum Abschlusse gelangen könnten. Die Ideen in ihrer Vielheit sind ihm das Höchste, was der menschliche Gedanke in Wahrheit erreicht; er versteht sie in ihrem Hervorgange aus der denknothwendig vorauszusetzenden Einheit des göttlichen Seins, weiß sie aber nicht mit der absoluten Einheit des göttlichen Seins zu vermitteln, weil er Gott nicht in wahrhaftem Sinne als absoluten Geist erfaßt.

Als absoluter Geist ist Gott denknothwendig ein persönliches Sein, weil die absolute Sammlung des denkhaften Seins in sich selber sich nicht ohne Selbstbewußtsein denken läßt, in welchem sich unmittelbar das Selbstsein oder Persönlichsein des denkhaften Seienden bezeugt. Die Ableitung des Persönlichseins Gottes aus der Idee der absoluten Geistigkeit behebt durch sich selbst die Bedenken, welche Labanca gegen die Prädicirung des Persönlichseins vom göttlichen Sein vorbringt. Wir haben nichts dawider, wenn er statt des Persönlichseins das Überpersönlichsein von Gott ausgesagt wissen will, vorausgesetzt, daß das Überpersönlichsein nichts Anderes als das Hinausgehobensein über alle Begrenzungen der endlichen geschöpflichen Persönlichkeit bedeuten soll. In der That kann Gott nicht als individuelle Persönlichkeit gedacht werden, weil jede Individualität als Verbesonderung eines Speciescharakters einer Ergänzung durch andere Individualitäten, somit auch jede individuelle Persönlichkeit einer Ergänzung durch andere individuelle Persönlichkeiten bedarf. Das Persönlichsein Gottes muß auf eine der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Wesens conforme Art gedacht werden. Als die absolute Urbildung alles geschöpflichen persönlichen

Seins muß Gott das Vollkommene an den geschöpflichen Persönlichkeiten mit Ausschluß der geschöpflichen Limitationen und Unvollkommenheiten derselben an sich haben. Er kann somit keine singuläre Persönlichkeit sein; das göttliche Persönlichsein kann auch nicht durch eine Mehrheit einander ergänzender Persönlichkeiten constituirt sein. Das Persönlichsein Gottes muß sonach in einer Weise gedacht werden, welche dem Begriffe des göttlichen Wesens als der Coincidenz der absoluten Einheit mit der absoluten Allheit entspricht, und das Singulärsein der geschöpflichen Persönlichkeit absolut überwunden erscheinen läßt. Dieß ist nur unter der Bedingung denkbar, daß Gott in einer Mehrheit absoluter Personen subsistirt, deren jede das göttliche Sein total in sich faßt, so daß keine derselben als Ergänzung der anderen erscheint, vielmehr das actuose Sein der ersten aus seiner absoluten Fülle das Sein der zweiten, die Subsistenz beider jene der dritten actuirt. Durch die Personsdreiheit wird die absolute Vollzahl der göttlichen Personen constituirt, da der göttliche Lebensproceß als absoluter Selbstaufschluß Gottes vor sich selbst und absoluter Rückschluß des göttlichen Seins in sich selber schlechthin in drei Momenten (Thesis, Antithesis, Synthesis) sich vollführt. Das dreieine göttliche Sein stellt den Organismus des absoluten göttlichen Lebens dar, welches als geistiges Leben ein personhaftes Leben und als absolute Selbstactuirung des personhaften Lebens Gottes ein Personificationsproceß, Hervorgang einer Person aus der anderen, active absolute Aufhebung des Singulärseins in der absoluten Allheit des göttlichen Seins sein muß. Liegt Selbsterfassung im Wesen und Leben jedes Geistes, so muß im Wesen und Leben des absoluten Geistes absolute Selbsterfassung liegen, welche die distincteste Geschiedenheit und innigste Einigung der Momente des Selbsterfassungsprocesses involvirt. Für die distincteste Geschiedenheit und innigste Einigung liegen geschöpfliche Analogien vor in der physischen Zeugung, die ein reales Product setzt, und im menschlichen Selbstbewußtsein, in welchem die reale Identität des Ich als gedachten Objectes mit dem Ich als denkendem Subjecte affirmirt wird. Der Lebensproceß des absoluten göttlichen Seins faßt die Vollkommenheiten des sinnlichen Zeugungslebens und geistigen Überzeugungslebens mit Ausschluß der Unvollkommenheiten beider: der realen Absonderung und der bloß formalen Vergegenständlichung des Gedachten, in sich; er ist reale Selbstvergegenständlichung des absoluten Geistes, welche nur die Affirmation der absoluten Einheit von Subject und Object als gleichfalls

hypostatischen Act zur Folge haben kann, da die göttliche Einheit als lebendige Einheit nur eine Einheit in der Mehrheit, aber nicht eine Einheit in Vielheit, somit nur eine Einheit in der Dreiheit sein kann. Allerdings steht das menschliche Denken hier vor einem Mysterium von undurchdringlichem und unergründlichem Inhalte; aber das Mysterium bietet eine durchaus rationale Fassungsform dar, die sich als absoluter Urtypus des geschöpflichen Seins und Lebens in dessen differenten Arten und Formen und als absolute Urbildung aller harmonischen Verhältnisse des geschöpflichen Universums erweist und überdieß unserem Bedürfnisse gerecht wird, den absoluten Geist als überweltliches Sein in der demselben einzig angemessenen Lebensform zu erfassen.

Wenn Labanca die Idee des persönlichen Gottes für einen Anthropomorphismus erklärt, so kann er nur einen Einpersönlichen Gott im Auge haben, der als ein singuläres Wesen existirt und eben deßhalb der Welt zur Completion seiner eigenen Existenz bedarf. Labanca's Polemik gegen die christliche Gottesidee ist sonach auf eine unrichtige Vorstellung von derselben gestützt, wozu allerdings auch gewisse Unbestimmtheiten im philosophischen Sprachgebrauche mit Anlaß gegeben haben mögen. Der Terminus: „persönlicher Gott" pflegt gemeinhin in generellem Sinne unter Abstraction von der göttlichen Dreipersönlichkeit verstanden zu werden; unwillkürlich unterschiebt sich da im Denken Vieler der theistischen Vorstellungsweise die unhaltbare deistische, deren Kritik sich Labanca als Aufgabe setzte. Er meint allerdings den kirchlich-theologischen Gottesbegriff selber zu treffen, wenn er bemerkt, daß der christliche Gottesbegriff aus der Verschmelzung des christlichen Spiritualismus mit dem römischen Personalismus hervorgegangen sei. Diese Verschmelzung müßte, wenn ihre Annahme historisch richtig wäre, in die Zeiten der Abfassung der Evangelien zurückdatirt werden, in welchen bereits die Dreieinigkeitsidee in ihren Grundterminis (Vater, Sohn, heiliger Geist) ausgesprochen ist. Wie sollte aber die römische Rechtsidee, die erst in der Kaiserzeit ihre wissenschaftliche Durchbildung anstrebte, bereits im ersten christlichen Jahrhundert in ein auf orientalisch-griechischem Boden entstandenes religiöses Schriftthum haben eindringen können? Die ersten Ansätze der christlichen Dreieinigkeitslehre sind indeß noch weiter rückwärts zu verlegen; sie sind in den alttestamentlichen Sapientialbüchern enthalten, und die Personification der göttlichen Wirkungsprincipien (der Weisheit, des schaffenden Gotteswortes) wurde

bereits durch die jüdische Exegese in die alttestamentlichen Bücher hineingetragen. Die alttestamentliche Religionsidee ist in ihrer successiven Entwickelung durchwegs auf die stets ausdrucksvollere Verlebendigung des monotheistischen Religionsgedankens gerichtet, wie derselbe in der That nur als verlebendigter Begriff zu halten und in seiner Wahrheit zu erweisen ist. Die christliche Dreieinigkeitslehre stellt den höchsten Grad der Verlebendigung desselben dar und die speculative Durchdringung der Dreieinigkeitsidee soll zur vergeistigtesten philosophischen Auffassung des monotheistischen Gedankens führen. Labanca sagt: Un Dio personale è sempre un Dio animale. Wenn Dio animale so viel besagen soll wie lebendiger Gott, so ist Labanca's Satz trotz seiner sprachlich kaum zulässigen Ausdrucksweise ganz richtig; wenn er besagen soll, daß der christliche Gottesbegriff einen unzulässigen Anthropomorphismus involvire, so läßt sich darauf nur erwidern, daß der Mensch, so gewiß er seiner Idee nach geschöpfliches Gegenbild Gottes ist, Gott in anthropomorpher Weise denken müsse. Es handelt sich nur um die höchste, dem absoluten göttlichen Wesen entsprechende Vergeistigung dessen, was Labanca die menschliche Animalität nennt, um die Umsetzung des Begriffes des Lebens in jenen der absoluten Actualität und Actuosität. Da Gott sich selber kein gegebener sein kann, so ist das göttliche Selbstsein als continuirliche lebendige Selbsthervorbringung Gottes aus einem absoluten Subjecte zu fassen und sind im göttlichen Selbstdenken, welches mit dem absoluten Selbstleben zusammenfällt, Subject, Object und die absolute Affirmation beider als lebendige einander integrirende Acte des absoluten denkhaften göttlichen Seins zu fassen.

Tagliaferri hebt in der Beurtheilung, welche er der Dialettica Labanca's widmete,[1] die mit Labanca's selbsteigenen dialektischen Grundanschauungen unverträgliche Verschmelzung der Begriffe der Persönlichkeit und Unpersönlichkeit in jenem der Überpersönlichkeit hervor. Labanca lehrt, daß nur conträre Begriffe eine Vermittelung miteinander zulassen; Persönlichsein und Unpersönlichsein seien aber contradictorische Gegensätze, welche einander schlechthin ausschließen. Er zeiht ferner Labanca des Widerspruches mit sich selbst, wenn er einerseits die Pantheisten bekämpft, welche Gott nicht als selbstbewußtes Wesen anerkennen wollen, andererseits aber denselben zugesteht, daß Gott

[1] Critica filosofica ecc. I, pp. 300 sgg.

kein persönliches Wesen sein könne. Tagliaferri beanstandet ferner, daß Labanca die von einander wesentlich verschiedenen Relationen des göttlichen Geistes zu sich selber und zum Anderen außer ihm unter einen völlig gleichen Gesichtspunkt stelle, während doch das außergöttliche Sein wesentlich contingentes Sein, somit vom absoluten Sein schlechthin abhängig sein müsse, was nicht der Fall wäre, wenn seine Hervorbringung ein wesensnothwendiger Act Gottes wäre. Wenn ferner der kategorische Proceß stets zu demjenigen zurückkehrt, wovon er ausgegangen, nur daß dasselbe am Abschlusse des Processes unter einer anderen Beziehung sich darstellt, so folgt daraus die substantiale Identität Gottes und der Welt. Damit ist weiter die Idee des göttlichen Schaffens als einer Hervorbringung der Dinge aus Nichts vernichtet; die Welt ist in ihrer Existenz wesentlich eine Auswickelung des göttlichen Seins, welche sich in Folge der denkenden Selbsterfassung Gottes nothwendig einstellt. Dieser Mißgriff ist eine logische Consequenz der Fusion des idealen Seins mit dem realen; Labanca identificirt die ihrer Natur nach universale, ewige und nothwendige Idee mit dem Conatus oder Actus primus des concreten Seins, welches ein singuläres, zeitliches und contingentes Sein ist. Tagliaferri setzt sonach die philosophischen Irrungen Labanca's wesentlich auf Rechnung der Nichtbeachtung des von Rosmini urgirten Unterschiedes zwischen dem Essere ideale und Essere reale.

Wir unsererseits bemängeln an Labanca nicht das Hinausgehen über Rosmini, sondern dieß, daß er aus den schon genannten Ursachen den richtigen Übergang vom Idealen zum Realen nicht zu finden wußte und somit die von Rosmini fixirte Art des Gegensatzes zwischen Idealem und Realem nicht zu überwinden vermochte. Labanca wollte von der abstracten Idealität Rosmini's zur wahrhaften Concretion herankommen; wir können nicht sagen, daß er den bei Rosmini fehlenden wahrhaft concreten Begriff des geistbegabten menschlichen Seelenwesens errungen hätte. Rosmini läßt das Universalistische und Singularistische im Wesen der Seele derart auseinanderfallen, daß er die Subsistenz derselben als empfindungsfähiger Potentialität für den singularistischen Kern des Seelenwesens nimmt und das universalistische Element ihres Seins vermittelst der Intuition der Seinsidee zur singularistischen Subsistenz gleichsam accessorisch hinzutreten läßt. Labanca's Seelenbegriff ist allerdings nicht mit jenem Rosmini's identisch, aber doch insoferne ähnlich, als er das menschliche Geistvermögen (virtù

mentale) in der innigsten Einigung der intelligenten Seele mit der intelligiblen Welt bestehen läßt. Er hat mit allen Ontologisten dieß gemein, daß er, die Welt als einen Complex von Kräften fassend, die menschliche Seele für eine in der Stufenleiter derselben obenanstehende Kraft nimmt, die vermöge ihres mentalen Contactes mit dem Reiche der Idealität sich als intellective Potenz darstellt. Das singularistische und universalistische Element des Seelenwesens liegen auch hier auseinander, sie sind nicht im Wesen der Seele so miteinander verschmolzen, daß die menschliche Seele als eine ihrer Natur nach universalistische Potenz und damit als gottesbildliches Sein erschiene. In Ermangelung dessen kann auch das ihr eignende Vermögen der Reproduction der göttlichen Ideen im selbsteigenen Denken nicht zur Anerkennung gelangen; und doch ist sicher nur die Reflexion auf den Unterschied zwischen Begriff und Idee das Mittel, über den abstract idealistischen Ontologismus hinauszukommen und ein neues Entwickelungsstadium der italienischen Philosophie auf dem Wege synthetischer Einigung aller relativ berechtigten Elemente und Richtungen derselben anzubahnen.

Nur unter der Voraussetzung, daß die menschliche Seele als eine lebendige subsistente Concretion des singularistischen und universalistischen Seins, somit als geschöpfliche Gottesbildlichkeit erkannt wird, ist auch die Beweisführung für die menschliche Seelenunsterblichkeit auf eine sichere speculative Grundlage gestellt, obschon auch da, sofern es sich um das Sein oder Nichtsein des eigenen Selbst handelt, die Zuversicht auf die Wahrheit des Selbstdenkens zuhöchst durch den religiösen Glauben getragen sein muß. Daraus erhellt der unlösliche Zusammenhang der Philosophie mit der Religion, deren Wesen Labanca trotz aller Hochhaltuug derselben nicht genügend erfaßt zu haben scheint, wenn er sie als die durch Vermittelung der Kunst veräußerte und determinirte Moral des menschlichen Geschlechtes bezeichnet. Wir könnten diese Definition der Religion nur dann als zureichend gelten lassen, wenn der Begriff der moralischen Ordnung sich mit jenem der kosmischen Ordnung decken würde. Rosmini neigt zu einer solchen Anschauung hin, Conti spricht sie offen aus; auch Labanca steht im Banne derselben, deutet sie aber insoweit um, als bei ihm zufolge seiner ungenügenden Auffassung des Wesens der göttlichen Absolutheit das von Rosmini und Conti festgehaltene Verhältniß zwischen Religion und Moral sich umstellt und der Principat der Moral zufällt. Allerdings ist das religiöse Denken und Thun ein moralisches Denken und Thun und der höchste Abschluß

desselben; und insofern fällt der Begriff der Religiösität unter jenen der Moralität. Andererseits aber darf nicht übersehen werden, daß die Religion die innerste Seele der Moralität ist, so daß ohne Religiösität eine wahrhafte Moralität nicht möglich ist; schon die Ehrfurcht vor der unverletzlichen Heiligkeit des sittlichen Gesetzes ist Religion, Adoratio Numinis, als die dem sittlichen Gewissen mit unabweislicher Macht sich aufdrängende Ehrfurcht vor dem Numen einer in das Dunkel einer unerforschlichen Verborgenheit zurückgezogenen unbekannten allgebietenden Macht, deren Wille im Gewissen als unverbrüchliche Satzung, als heiliges Gesetz des Lebens sich ankündigt. Daraus erhellt aber auch schon, daß der Inhalt des religiösen Gedankens nicht in jenem des moralischen Gedankens erschöpft ist, daß vielmehr das rein ethische Denken eben nur erst an der Schwelle des religiösen Denkens, an der Schwelle jenes mysteriösen Heiligthums steht, welches im Religionsgedanken sich aufthut. Das religiöse Denken umfaßt Beziehungen, welche unabhängig von den moralischen Beziehungen des Menschen bestehen; das gesammte kosmische Sein soll im religiösen Denken auf Gott bezogen und als sichtbares Zeugniß seiner absoluten Größe, Macht und Herrlichkeit verstanden werden. Das religiöse Denken schwingt sich über den Bereich der sichtbaren Wirklichkeit, durch welche die Ordnung des zeitlich-irdischen sittlichen Menschheitsdaseins getragen wird, in ein Reich überweltlicher Herrlichkeit empor, in welchem die Ideale des menschlichen Denkens und Ahnens lautere Wirklichkeiten sind; es ist dem religiösen Denken wesentlich, bei einer himmlischen Vollendungswelt zu weilen, in welcher das Reich der göttlichen Herrlichkeit vom Anbeginn wirklich ist und vor Entstehung der sichtbaren Welt sich verwirklicht hat. In dieser überweltlichen und übersittlichen Region existiren die Ideale, welche die religiöse christliche Kunst der menschlichen Anschauung und dem menschlichen Denken zu vergegenwärtigen bemüht ist; die religiöse Kunst affirmirt sonach die Existenz einer über die zeitlich-irdische sittliche Ordnung des Menschheitsdaseins hinausreichenden höheren übersittlichen Welt und Wirklichkeit und hat nur als Repräsentation dieser höheren Wirklichkeit eine ideelle Berechtigung. Das religiöse Denken tritt zum philosophischen Weltdenken ergänzend hinzu, indem es zwischen die göttliche Ideenwelt und das reale, natürlich erkennbare Weltdasein die reine Geisterwelt treten läßt, in deren Existenzen die geschöpfliche Concretion des Singulären und Universalen wahrhaft vollzogen ist; und obschon die zuversichtliche

Gewißheit der Existenz dieses Reiches auf einem religiösen Glauben beruht, so findet sich doch auch im reinen Vernunftdenken ihre ausreichende Bezeugung, indem die philosophische Weltlehre ohne Anerkennung der Existenz des reinen Geisterreiches ihres rationalen Abschlusses entbehrt. Bei einem speculativ-synthetischen Denkverfahren, wie es in Labanca's Dialettica statthat, tritt die Realität des Geisterreiches sogar als erstes, primäres Moment im Processe der Deduction des Weltdaseins aus seiner denknothwendigen ursächlichen Voraussetzung hervor; und es darf das Nichterscheinen dieses ersten, primären Momentes und Constituenten der geschöpflichen Realität in Labanca's Deduction der kosmischen Wirklichkeit als ein Beleg dafür gelten, daß in seiner Deduction ein speculativer Fehler unterlaufen sein müsse. Der begangene Fehler war zufolge der unzureichenden Erfassung der Idee des Absoluten nicht zu vermeiden; um die Idee der geschöpflichen Concretheiten zu gewinnen, mußte im Voraus schon die Idee der im göttlichen Sein gegebenen absoluten Concretheit erfaßt sein. Der noch im Suchen und Ringen nach der philosophischen Wahrheit begriffene Labanca ist geistig reich genug ausgestattet, um sein kritisch zu zertrennendes penelopeisches Gewebe erfolgreich unter veränderter Textur zu reconstruiren und seine philosophischen Conceptionen mit den unabweislichen Forderungen des religiösen Gedankens in Übereinstimmung zu setzen.

Labanca's Dialettica ist aus jenen philosophischen Grundanschauungen herausgewachsen, welche er schon früher in einer Lehrschrift über rationale Philosophie[1] entwickelt hatte. Dieselbe zerfällt in einen propädeutischen und protologischen Theil; im ersten Theile soll die menschliche Erkenntniß nach ihrem relativen, im zweiten Theile nach ihrer absoluten Bedeutung beleuchtet werden. Die menschliche Erkenntniß nach ihrer relativen Bedeutung ist jene, welche durch das menschliche Bewußtsein als Grundthatsache aller Erkenntniß bezeugt ist; die menschliche Erkenntniß nach ihrer absoluten Bedeutung ist die in der Idee des Seienden vermittelte Erkenntniß. Beide Arten der Erkenntniß haben das Wahre zu ihrem Gegenstande und Inhalte, die erstere als thatsächliches Wahrsein, letztere als Vernunftwahrheit. Der Propädeutik obliegt die Untersuchung der verschiedenen subjectiven Zustände und Bewegungen der menschlichen Erkenntnißthätigkeit; die Protologie hat

[1] Lezioni della filosofia razionale. Florenz, 1868; 2 Voll. (2. Aufl.).

die integralen und objectiven Elemente der menschlichen Erkenntniß aufzusuchen und darzulegen. Die bei der relativen Bedeutung der Dinge stehenbleibende Propädeutik bewegt sich im Bereiche des Erscheinenden, ohne das hinter demselben stehende Wesende zu erfassen; der Protologie obliegt es, dieses Wesende als rationalen Grund des Erscheinenden aufzudecken. Das Wesende als rationalen Grund des Erscheinenden kennen wir bereits aus dem früher Gesagten unter dem Namen des Ente essente ed efficiente, welches mit der Mente suprema identisch ist. Die Erkenntniß des Ente essente ed efficiente in dessen Bezogenheit auf das aus demselben zu erklärende Erscheinende macht den Inhalt der absoluten Erkenntniß des Menschen aus im Unterschiede von der auf das Erscheinende als solches sich beziehenden relativen Erkenntniß. Die absolute Erkenntniß muß aber unter allen Umständen dem geistig sinnlichen Wesen des Menschen proportionirt sein; darum sind das Intelligibile und Sensibile integrale Elemente der absoluten Erkenntniß des Menschen. Diese integralen Elemente erweisen sich aber als solche auch in der Beschaffenheit der Objecte der menschlichen Erkenntniß, indem sowol das Endliche als auch das Unendliche nur unter Concurrenz beider Elemente Erkenntnißobject werden kann. Das Endliche wird zufolge seiner Sensibilität als Existentes, in seiner Essenz zufolge seiner Intelligibilität erkennbar. Ohne Sensibile ist keine Erkenntniß des Unendlichen möglich, weil das Sensibile für uns das unerläßliche Mittel zur Bildung des Begriffes vom Unendlichen ist; daß der Inhalt dieses Begriffes ein Intelligibile sei, ist für sich klar. Auch das dialektische Denkvorgehen hat die wechselseitige Integration beider Elemente zu seiner Voraussetzung; das Wesen des dialektischen Processes besteht nämlich darin, daß von dem Ganzen als indeterminirter ungeschiedener Einheit ausgegangen und durch Vermittelung der reflexiven Analyse, in welcher das Intelligibile und Sensibile auseinandertreten, zur Erkenntniß der vermittelten Einheit als Abschluß des dialektischen Processes fortgeschritten wird.

Wir verkennen nicht, daß das Sensibile ein nothwendiges Ingrediens aller menschlichen Erkenntniß ist, halten aber dafür, daß die Unterscheidung zwischen dem Sensibile und Intelligibile der menschlichen Erkenntniß mit der Unterscheidung zwischen begrifflichem und ideellem Erkennen combinirt werden müsse, auf deren Eruirung der gesammte neuere Entwickelungsproceß der Philosophie abzielte. Labanca

bemerkt, daß, während in antiker und scholastischer Philosophie der Unterschied zwischen dem Sensibile und Intelligibile als eine gegebene Thatsächlichkeit hingenommen wurde, in der neueren Philosophie, welche auf Deduction und Erklärung dieses Unterschiedes ausging, ein Schwanken zwischen den entgegengesetzten Extremen des schroffen Trennens und ungehörigen Vereinerleiens des Sensibile und Intelligibile in sensistischem oder idealistischem Sinne statthatte. Der Grund dieser Schwankungen und Oscillationen liegt in dem unruhigen Suchen des neuzeitlichen philosophischen Denkens nach jenem Licht- und Stützpunkte, dessen Erfassung die richtige Orientirung in der Behandlung des in der neuzeitlichen Philosophie in den Vordergrund gedrängten erkenntnißtheoretischen Problems darbieten sollte. Dieser Licht- und Stützpunkt ist nun eben die Unterscheidung zwischen Begriff und Idee als zwei von einander wesentlich unterschiedenen geistigen Fassungsformen des menschlichen Erkenntnißobjectes, in deren wechselseitiger Durchdringung sich das menschliche Erkennen zu vollenden hat. Ehe aber von einer wechselseitigen Durchdringung beider die Rede sein kann, müssen beide klar und bestimmt auseinandergeschieden sein. Der Unterschied beider ist auf den Unterschied zwischen empirischer und idealer Wirklichkeit zurückzuführen. Das die Dinge äußerlich umgreifende begriffliche Denken ist der Abschluß des Erfahrungsdenkens und Erfahrungerkennens, das ideelle Erkennen das Verständniß der Dinge aus ihrer verborgenen centralen Innerlichkeit. Die absolute Centralität der Dinge ist Gott; die geschöpflichen Geistexistenzen sind als relative Absolute relative Centralitäten, während das in seiner Gezweitheit in polare Differenzen auseinandergerückte Naturdasein einer inneren Centralität entbehrt und nur in Kraft der ihm immanenten Gestaltungsprincipien eine organisch gegliederte Einheit constituirt. Daraus erklärt sich, daß in der Erkenntniß der Naturdinge die begriffliche Auffassung vorwiegt, während die der sinnlichen Apprehension entrückten geistigen Realitäten zunächst nur aus ihrer Idee verstanden werden können. Es läßt sich aber keine initiale ideelle Erkenntniß denken, welche nicht auch schon wenigstens implicite ein begriffliches Verständniß der Sache in sich schlösse; so wie umgekehrt zufolge des Durchdrungenseins der empirischen Wirklichkeit von der Macht der idealen Gestaltungsprincipien das begriffliche Verständniß der Erfahrungswirklichkeit wenigstens initaliter und implicite auch schon ein ideales Verständniß derselben in sich schließt. Das begriffliche Verständniß der Dinge ist sonach kein ausschließlich

phänomenologisches und beziehungsweises Verständniß, während umgekehrt das ideale Verständniß, obwol im Wesen der Dinge gründend, kein absolutes Verständniß, sondern ein Verständniß des Wesens mit Beziehung auf dessen wesentliche Darstellungsform und Erscheinungsweise ist. Somit tritt an die Stelle des von Labanca aufgestellten Gegensatzes zwischen relativer und absoluter Erkenntniß der auf den Unterschied von Idee und Wirklichkeit basirte Gegensatz zwischen begrifflicher und ideeller Erkenntniß, deren jede ein absolutes und beziehungsweises Element in sich schließt, jedoch so, daß in der ideellen Erkenntniß das erstere, in der begrifflichen Erkenntniß das letztere Element vorwiegt. An die Stelle des von Labanca in den Vordergrund gestellten Gegensatzes zwischen Intelligibile und Sensibile hat somit der Unterschied und Gegensatz zwischen ideellem und begrifflichem Erkennen zu treten, und dieß umsomehr, da es zufolge des Ineinanderseins von Geistigem und Sinnlichem im Menschen eine ausschließlich sensible Erkenntniß des Menschen nicht gibt, sowie es umgekehrt auch keine ausschließlich ideale Erkenntniß des Menschen gibt. Dieser Beschaffenheit des subjectiven menschlichen Denkens entspricht die objective Beschaffenheit der gottgesetzten Dinge. Der Unterschied zwischen Essenz und Existenz darf nicht so gedeutet werden, als ob die Existenz einzig Object der sinnlichen Apprehension, die Essenz ausschließlich Object der Intellection wäre; es gibt keine Existenz ohne essentiellen Gehalt, und umgekehrt muß sich die Essentialität durch einen bestimmten Existenz- und Wirkungsmodus dem Geiste vernehmbar machen. Ist alles Existente auf irgend eine Weise essentiell, und jede Essentialität auf irgend eine Weise wirklich, so kann man den Gegensatz zwischen Wesendem und Existentem nicht mit dem Gegensatze zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein identificiren, was auf Gleichsetzung des letzteren Gegensatzes mit jenem zwischen geistigem und sinnlichem Sein hinausliefe. In der That legt sich hierin das Grundgebrechen des neuzeitlichen italienischen Ontologismus bloß, in welchem die geistigen Existenzen nur als eine höhere Art von Empfindungswesen erscheinen. Unter den Begriff des Ente essente ed efficiente, in welchem Labanca die göttliche Essentialität erreicht zu haben glaubt, fallen relativ auch schon die geschöpflichen Geistwesen als selbstige Subsistenzen, deren Wirken freilich kein real producirendes ist, sondern die göttlichen Schaffensthätigkeiten bloß ideell nachbildet; hat aber Labanca die Idee der real productiven Schaffensthätigkeit Gottes wirklich erreicht? Hat

er sich zur Idee des absoluten Geistes erhoben? Hat er nicht vielmehr umgekehrt, während er den endlichen Geist dem göttlichen zu conformiren trachtete, letzteren in den Bereich der geschöpflichen Verendlichung herabgezogen?

Labanca behauptet die absolute Einfachheit, d. i. Immaterialität und Unräumlichkeit des menschlichen Geistes, und läßt ihn dem Leibe als Belebungs- und Vervollkommnungsprincip innerlichst präsent sein. Er spricht wol von einer innigsten Durchdrungenheit des Körpers vom Geiste, nicht aber von einem Umgriffensein des Leibes durch die Seele; er hat eben die Seele nicht als lebendiges Formprincip des Leibes erfaßt. In seiner Auffassung des Verhältnisses der Seele zum Leibe reflectirt sich seine Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt; Gott ist ihm wol das Innerste aller Dinge, aber nicht der absolute Umschluß derselben, daher sie ihm auch nicht in jener Weise subjicirt sind, wie es die Idee der göttlichen Absolutheit involvirt. Zufolge des Umstandes, daß für Gott die Welt wenigstens relativ etwas Gegebenes ist, wie der Leib für die Seele etwas relativ Gegebenes ist, neutralisirt sich bei Labanca der Unterschied, der zwischen dem Verhältnisse Gottes zur Welt, und zwischen jenem der menschlichen Seele zu ihrem Leibe besteht. Er bleibt in der Auffassung esd Wesens des göttlichen Seins und der menschlichen Seele bei der Relationskategorie stehen und subsumirt das Sein Gottes und der menschlichen Seele unter den gemeinsamen Begriff eines zu sich selber und zu Anderem bezogenen Seienden. Dieß ist nun bei Labanca gemeinhin der Begriff des Geistes, welcher es mit sich bringt, daß für Gott die Welt, und der menschliche Körper für den menschlichen Geist ein nothwendiger Relationsterminus ist. Eine unabweisliche Consequenz des von Labanca eingenommenen Denkstandpunktes ist, daß der geschöpfliche Geist, der ihm mit dem seelischen Principe rationaler Körperwesen in Eins zusammenfällt, zum körperlichen Sein als sachliches Posterius verhält; denn ehe das den menschlichen Leib innigst Durchdringende vorhanden ist, muß das von ihm innigst zu Durchdringende vorhanden sein. Die göttliche Schaffensthätigkeit kann nicht mit der Hervorbringung des Geisterreiches als der dem göttlichen Sein nächststehenden geschöpflichen Seinsweise und Lebensform, sondern muß mit der Hervorbringung des Reiches der Sichtbarkeit beginnen; die vom Sein der höheren Weltkräfte vorausgesetzten niederen Kräfte müssen früher als jene producirt worden sein.

Labanca verwirft ſpeciell den Standpunkt der anthropocentriſchen Weltbetrachtung, und ſieht in der Relation zwiſchen Geiſt und Körper im Menſchen nur eine der unermeßlich vielen Relationen, deren Complex das Univerſum conſtituirt. Er weist darauf hin, daß mit der Abthuung des ptolemäiſchen Weltſyſtems der philoſophiſche Geſichtskreis ſich unermeßlich erweitert habe, und die durch den Menſchen in der terreſtriſchen Sphäre repräſentirte geſchöpfliche Intelligenz nur ein Partialglied des über eine unermeßliche Zahl von Weltkörpern ausgedehnten Reiches geſchöpflicher Intelligenzen ſei, deren Seins- und Lebensmodus zwar jenem der Menſchen im Allgemeinen ähnlich, im Beſonderen aber auf die vielfältigſte Weiſe diverſificirt ſei. Allüberall muß aber, wie in der terreſtriſchen Sphäre, der Eintritt intelligenter Weſen in den Bereich der kosmiſchen Exiſtenzen als ein Letztes gedacht werden. Dies ergibt ſich bereits aus den allgemeinſten Grundvorausſetzungen der Kosmologie Labanca's. Die oberſte aller Kräfte des Univerſums iſt das göttliche Sein als abſolute centrale Einheit desſelben, aus welcher ſucceſſiv alle Weltkräfte hervorgehen, um wieder zu ihr zurückzuſtreben. Alle Kräfte der Natur exiſtiren zuerſt in einem Stande ungeſchiedener Einheit, jedoch mit dem Streben, in eine diverſificirte Vielheit von Strebethätigkeiten auseinanderzugehen (conatus); die actuirte Vielheit ſtrebt aber wieder zur Einheit zurück, die indeß ſelbſtverſtändlich nur die durch eine Vielheit von Connexitäten vermittelte Einheit ſein kann.[1] Die Vielheit der anfänglichen Conatus conſtituirt den Kosmos in deſſen potentiellem Sein; indem ſie aus ihrer Potentialität zu einem Actus confusus fortſchreiten, bilden ſie das Chaos, aus welchem ſich als Actus perfectus die wirkliche Welt herausſetzt. Dieſer Proceß gilt für alle Stufen des ſichtbaren Weltdaſeins. So geht aus dem nebuloſen Äther, dem urſprünglichen Conatus der phyſiſchen Potenzen, das phyſiſche Chaos als Actus confusus

[1] Alla qual dottrina accennò il sommo Vico, là dove toccando con magistral finezza alcuni punti di cosmologia scrisse: „La natura cominciò ad esistere col conato; ossia la natura pel conato, come parlano le scuole, è in fieri; perciocchè il conato è il mezzo tra il moto e la quiete." Con le quali parole il filosofo napoletano non pure addita che il conato è l'unità principiativa del cosmo, ma che pel conato è in continuo e vario esplicarsi, cioè in fieri, finchè venga all' unità terminativa con l' atto, o, come egli dice, moto compiuto, che arguisce qual prima cagione la quiete immanente, cioè Dio. Filos. raz. II, p. 237.

aller nachfolgenden Entwickelungen und Generationen hervor, durch welche der physische Kosmos gewirkt wird. Die anfänglichen Conatus des vegetabilischen Daseinsbereiches werden durch die ursprünglichen Samen und Keime dargestellt, aus deren unzählig mannigfachen Entfaltungen und wunderbar geordneten Wechselbezügen die entwickelte harmonische Einheit des Pflanzenreiches sich herausbildet. Die anfänglichen Conatus des organischen Lebens sind in den Zellen oder primitiven Eikörpern als ersten Ansätzen des animalischen Generationslebens gegeben. Die psychischen Kräfte treten aus den Conatus der ursprünglich gesetzten indeterminirten geistigen Existenzen in einer diversificirten Vielheit von Acten heraus, um in successiver Ordnung die verschiedenen finalen Einheiten der Familie, Societät, Nationalität, Menschheit zu schaffen. Alle mundanen Kräfte gehen aus einer anfänglichen unentwickelten Einheit hervor, und schreiten in ihren Wirksamkeiten zur Schaffung einer entwickelten finalen Einheit vor; ihr Wirken bezeichnet einen continuirlichen Übergang aus dem Fieri in das Esse. Die Conatus sind die monadischen Aussprühungen des in Hervorbringung der kosmischen Vielheit sein eigenes Sein ergänzenden absolut Einen, welches im Schaffen die nothwendige Relation des Einen zum Vielen actuirt, während das actuirte Weltdasein die Relation des Vielen zum Einen darstellt und in der mannigfachst diversificirten Weise auswirkt.

Der Eintritt intelligenter Wesen in die kosmische Wirklichkeit ist bei Labanca allwärts ein Letztes; sie gelangen durch Einsenkung eines geistigen Lebensprincipes in die höchst entwickelten animalischen Organismen zum Dasein. Labanca kann von seinem Standpunkte aus die Existenz leibloser geschöpflicher Wesen nicht zugeben. Allerdings vertheidigt er die Unsterblichkeit der menschlichen Seele; indem er aber zwischen dem phänomenischen und noumenischen Leibe unterscheidet, faßt er den zeitlichen Tod des Menschen bloß als Trennung des Geistes vom phänomenischen Leibe, und läßt den Geist in Verbindung mit seinem unverlierbaren noumenischen Leibe fortexistiren. Zu dieser Annahme ist er durch die metaphysischen Grundvoraussetzungen seines Denksystems genöthigt, welchem zufolge Geschöpflichkeit, Existenz und Sensibilität zusammenfällt, sonach jede Existenz oder jedes geschöpfliche Sein ein sensibles Sein sein muß. Die geistige Sensibilität des intelligenten Geschöpfes besteht in seiner Fähigkeit, das Seiende als solches, welches rein geistig ist, zu percipiren, daher sich der Mensch in seinem bewußten Geistleben wesentlich auf Gott zu beziehen, und

diese Beziehung als Grundbeziehung seines Daseins anzuerkennen hat. Dieselbe ist das nothwendige Correlat der unabweislichen Selbstbeziehung des Ente essente auf das Esistente oder geschöpfliche Sein. Das Wesende und Existente, Gott und Welt constituiren ein unzertrennliches Ganzes, das Universum, in der wechselseitigen Aufeinanderbeziehung des Einen und Vielen. Gott ist wesentlich productiv, und das Existente oder Geschöpfliche eine nothwendige Folge des göttlichen Seins; den Wesensunterschied zwischen Gott und Welt sucht Labanca durch die Unterscheidung zwischen der göttlichen Generatio ad intra und Generatio ad extra aufrecht zu halten, welche beide Generationsmodi ihm die Grundformen der das Universum beherrschenden Gesetze der Homogenesis und Heterogenesis bedeuten.[1] Wie Gott in der Homogenesis die intelligible Welt, in der Heterogenesis die sensible Welt erzeugt, so geht auch in der sensiblen Welt das Produciren nach dem doppelten Gesetze der Homogenesis und Heterogenesis vor sich; die Actus primi der geschöpflichen generativen Potenzen folgen dem Gesetze der Homogenesis, die Actus secundi jenem der Heterogenesis. Daraus erklären sich die unzähligen individuellen Diversificationen innerhalb derselben Species; diese Diversificationen bilden jedoch nur das Mittelglied zwischen dem homogenetischen Anfange und Abschlusse der Speciesentfaltung, zwischen der relativ größten Potentialität und relativ größten Actualität der kosmischen Kräfte. Die geschöpfliche Heterogenesis geht unter Obmacht des alle geschöpflichen Kräfte durchdringenden göttlichen Lebensgeistes vor sich, welcher durch sich selbst die Lebenseinheit des Universums constituirt, und in seinem Walten auf Erwirkung der intellectuellen Einheit des Universums abzielt. Diese Einheit besteht darin, daß das Universum ein System mannigfachst diversificirter Intelligenzen constituirt, welche von einer höchsten Intelligenz ausgehen und zu derselben zurückstreben. Die intellectuelle Einheit des Universums steht auf dem Grunde der Lebenseinheit des Universums, wie diese auf dem Grunde der realen Einheit desselben, d. i. des Zusammenwirkens der kosmischen Kräfte. Die geordnete Vielheit der intellectiven geschöpflichen Potenzen reflectirt in ihrer Weise das System der in Gott existirenden intelligiblen Welt, aus welcher die Lichter in jede geschöpfliche Intelligenz fallen, auf daß in jeder derselben das göttliche Ideenreich eigenartig sich nachbilde. Über der intellectuellen Einheit des Universums steht die moralische

[1] Filos. raz. II, p. 251.

Einheit, zufolge welcher alle Kräfte des Universums auf die Verwirklichung eines höchsten Endzieles des Universums, auf Verwirklichung des Schöpfungszweckes gerichtet sind. Alle diese Einheiten bilden eben so viele Harmonien des Universums, zu welchen als höchste die ästhetische Harmonie abschließend hinzutritt, obschon wir Zeitmenschen sie weit mehr zu ahnen als wirklich zu erfassen vermögen.

Wir haben hier eine Reihe von Seins- und Lebenskategorien des geschöpflichen Seins vor uns, welche sich als ideale Anschauungsformen der philosophischen Weltbetrachtung geben, und den Mangel eines concret-speculativen Weltbegriffes decken müssen. Labanca begnügt sich mit der Aufweisung gewisser allgemeiner Lebensgesetze des Universums, durch deren Walten der successive Bestand des Universums sichergestellt und die fortschreitende Vervollkommnung desselben erwirkt wird; auf ersteres beziehen sich die Gesetze der Stabilität, Instabilität und Periodicität, auf letzteres die Gesetze der Continuität, Sphäricität und Perfectibilität. Die fortschreitende Vervollkommnung des Universums besteht in einer fortschreitenden Annäherung des geschöpflichen Seins an das göttliche Sein, ohne daß das absolute Ziel je erreicht werden könnte. Damit ist wol ein immerwährender Bestand der Welt sichergestellt, aber zugleich auch ein absoluter Abschluß der Weltentwickelung in Abrede gestellt. Daher die Unbestimmtheit der in die makrokosmische Unendlichkeit versenkten universalkosmischen Anschauung Labanca's, die einem maskirten Verzichte auf die philosophische Lösung des Welträthsels gleichkommt, und den Werth der philosophischen Forschung einzig in die geistige Erhebung über das sinnlich empirische Bewußtsein setzt, ohne feste und concret determinirte Anhalte des über die empirische Wirklichkeit hinausgreifenden Strebens gewinnen und vorweisen zu können. In Ermangelung dessen begnügt sich Labanca, das Falsche und relativ Richtige in den einander gegenüberstehenden Meinungsgegensätzen des Optimismus und Pessimismus, sowie in der Lehre von einem stets sich wiederholenden Kreislaufe der Dinge zu beleuchten. Das Ergebniß dieser Beleuchtung ist ein durchaus relatives, und wird mit dem ausdrücklichen Geständniß der Unmöglichkeit einer absolut befriedigenden Auskunft über das Endresultat der Weltentwickelung verbunden. Der Relativismus, welcher bereits der Anschauung Labanca's vom göttlichen Sein als dunkler Schatten anhaftet, beherrscht auch seine ganze Weltlehre, und hängt mit seinem Sträuben gegen die Einrückung des Menschen in die Mitte der geschöpflichen Dinge zu-

sammen. Was nützt es, von einer moralischen Ordnung der Dinge zu reden, wenn der Mensch nicht als das specifisch moralische Weltwesen erkannt wird? Alle philosophischen Aufschlüsse über das Universum sind auf den ideell erfaßten Selbstgedanken des Menschen gegründet; fehlt dieser Gedanke, so muß es auch an dem richtigen Einblicke in den im Menschen sich verknotenden Zusammenhang der Weltdinge fehlen. Wie sollte überhaupt eine Philosophie möglich sein, wenn der Mensch nicht relativ in der Mitte der Dinge stünde? Durch diese seine Stellung ist der Modus seiner Erkenntniß der Dinge über ihm und unter ihm bestimmt, welche alle er in dem Maße, als er sie aus sich versteht, philosophisch erkennt, obschon diese philosophische Erkenntniß mit Beziehung auf die Dinge über ihm die gläubige Intuition, mit Bezug auf die Dinge unter ihm die rationale Erfahrungserkenntniß zu ihrer Voraussetzung hat. Labanca fühlt sich durch die im christlichen Glaubensbewußtsein enthaltenen Aufschlüsse nicht befriedigt; das offenbarungsgläubige Bewußtsein gebe allen geschöpflichen Dingen eine ausschließliche Beziehung auf den Menschen, und fasse diesen ausschließlich von Seite seiner Beziehung auf Gott in's Auge (res homini, homo Deo). Nach unserem Dafürhalten ist damit der philosophischen Forschung der richtige Weg und Standpunkt gewiesen, auf welchem allein sich zu definitiven philosophischen Denkabschlüssen gelangen läßt. Wie Gott die absolute Form aller geschöpflichen Dinge, so ist die gottesbildliche intellective Menschenseele die höchste Form und Forma formarum im Verhältniß zu den Wesens- und Lebensformen aller sensiblen Dinge; soweit nun überhaupt alles speculative Erkennen in der lebendigen Ergreifung der concreten Wesens- und Lebensformen sich zu vermitteln hat, sind in der That in der Morphologie des christlichen Weltgedankens die Ansätze eines completen Weltsystems gegeben. Labanca weist auf die durch die neuere Astronomie und Physik erschlossenen Ausblicke in die Unermeßlichkeit des Universums hin, in welcher der Mensch als Atom verschwinde und die tellurische Daseinssphäre als etwas winzig Kleines erscheine; nach unserem Dafürhalten ist das in unbestimmte und unbestimmbare Weiten sich verlierende rein kosmische Denken einer Eingrenzung bedürftig, um zu bestimmten und concreten Fassungen der Dinge zu gelangen, deren höchste absolute Fassung in Gott, dem absoluten Umschluß der Dinge, die relative centrale Fassung im selbstigen Sein der intellectiven gottesbildlichen Menschenseele gegeben ist.

Labanca erkennt mit Recht in der dialektischen Entwickelung die specifische Form eines durchgebildeten philosophischen Denkverfahrens, dessen Aufgabe zuhöchst keine andere sein kann, als die objective Logik der Dinge ersichtlich zu machen. Die objective Logik der Dinge zu erfassen, ist das höchste Ziel des philosophischen Denkstrebens; nach Labanca muß aber dieses Ziel als schlechthin unerreichbar erscheinen, indem er den menschlichen Gedanken in der unermeßlichen und uns zeitlichen Erdenmenschen unübersehbaren Zahl der kosmischen Relationen sich verlieren läßt. Daraus folgt indeß nur, daß nicht die Relationen als solche, sondern bloß die für uns geistig erfaßbaren Haupt- und Grundformen derselben das Ziel unseres Denkstrebens sein können; und diese sind uns insofern faßbar, als wir die Stützpunkte derselben, die ideellen Wesensbestimmtheiten der Dinge erfaßt haben, obschon andererseits diese Bestimmtheiten erst mittelst des dialektischen Denkvorgehens zu einem exacten Ausdrucke gelangen. Die dialektische Denkbewegung soll eben nur Wiedergabe der Lebensbewegung und Lebensentwickelung der Dinge selber sein, im geistigen Denkprocesse soll sich der Lebensproceß der Dinge nach ihren inneren und äußeren Beziehungen reflectiren. Unter den Haupt- und Grundbestimmtheiten der Dinge steht obenan der Unterschied zwischen dem absolut Seienden und dem relativ Seienden; der Begriff des letzteren bedingt im Gegensatze zur absoluten Einheit und Einzigkeit des absolut Seienden eine Mehrheit und Mehrfältigkeit des relativ Seienden, dessen Haupt- und Grundunterschiede einerseits aus dem Begriffe des relativ Seienden selber, andererseits aus der denknothwendigen Bezogenheit des relativ Seienden auf das absolut Seiende mit dialektischer Nothwendigkeit sich ergeben. Die Erfassung des absolut Seienden in seiner absoluten Concretheit bedingt auch eine concrete Erfassung der allgemeinen Seins- und Lebensformen des relativ Seienden und ihrer Unterschiede von einander und von den Lebensformen des absolut Seienden. Mit der concreten Determinirtheit der Haupt- und Grundformen des Seienden und der durch die ideelle Bestimmtheit derselben involvirten Seinsunterschiede und Wechselbeziehungen des Seienden ist aber auch die Möglichkeit und Nothwendigkeit eines definitiven Abschlusses und Resultates der dialektischen Denkbewegung gegeben. Die Dialektik des subjectiven Denkens soll Reflex der objectiven Logik der Dinge sein; wenn diese in dem das göttliche Sein und Leben nachbildlich und gegenbildlich reflectirenden kosmischen Sein und Leben in eine absolute Rückver-

mittelung des kosmischen Seins in dessen göttliches Seins- und Lebensprincip ausläuft, so muß dieser Rückschluß auch in der Dialektik des subjectiven Denkens sich reflectiren. Als concreter Rückschluß des in seinen concreten Seinsunterschieden (Geisterreich, sichtbare Wirklichkeit, Mensch) erfaßten kosmischen Seins wird auf dem Standpunkte der anthropocentrischen Weltbetrachtung der Gottmensch Christus erkannt; der Wahrheit dieses objectiven Rückschlusses der geschöpflichen Dinge in ihren realen göttlichen Urgrund muß auch das subjective menschliche Denken Zeugniß geben und in der Aufweisung der den objectiven Rückschluß bestätigenden subjectiven Denkmomente hat die dialektische Exposition des Weltgedankens sich zu vollenden. Es gibt eine Dialektik des religiös-sittlichen Gedankens, des christlichen Schuld- und Erlösungsbewußtseins, dessen Zergliederung für so lange als eine höchste und wichtigste, das menschliche Weltdenken abschließende Denkaufgabe anerkannt werden muß, als die christliche Religion als die höchste der civilisatorischen Potenzen des menschlichen Zeitdaseins anerkannt wird. Das letzte und höchste Ziel des philosophischen Denkstrebens kann, so lange dieß anerkannt wird, nur die Schaffung einer christlichen Philosophie sein. Die Beziehung der Dialektik des religiös-moralischen Gewissens auf die christologische Idee liegt außer dem Gesichtskreise Labanca's; er bleibt bei der Logosidee stehen, die ihm mit der Gottesidee zusammenfällt und den dialektischen Weltproceß in sich aufgehoben trägt.[1]

Tagliaferri[2] sucht den Grundfehler der Dialektik Labanca's darin, daß Labanca die von Rosmini so eindringlich betonte Auseinander-

---

[1] La logica objettiva è simultanea in Dio, dove ha primo fondamento; atteso che Dio, verso sè, è atto assoluto, actus absolutus, e tutto atto, totus actus; e però è a un tempo idea, giudizio, raziocinio, metodo, scienza, o, per preve dire, Logo perfetto. La medesima logica objettiva, in quanto si riferisce al mondo, è succedanea; perchè se Dio è l' eterno essere, il mondo è il perpetuo divenire, o, come disse la scuola, è in fieri. In ultimo la stessa logica objettiva ha del simultaneo e del succedaneo in risguardo alla creazione; perchè questa è processo estemporaneo che ha un termino temporaneo, o vogliam dire istantaneità infinita che ha una successività finita. Nè queste cose inducono contradizzione nella logica objettiva; perocchè dal simultaneo assoluto, insidente in Dio, procede il simultaneo relativo, discendente da Dio al mondo, e dal simultaneo relativo il succedaneo relativo, proprio solo del mondo. Filos. raz. II, p. 386.

[2] Critica ecc. I, p. 302.

haltung des Idealen und Realen als unrichtig bei Seite gesetzt habe. An dieser Bemängelung ist so viel wahr, daß Labanca sich nicht auf der Höhe der rein geistigen Anschauung zu erhalten gewußt habe, während er andererseits vollkommen im Rechte war, wenn er die abstracte Trennung von Idee und Wirklichkeit aufhob und im Wirklichen die sich selber realisirende Idee zu erfassen suchte. Der Fehler Labanca's ist vielmehr dieser, daß er die Idee des absolut Wirklichen nicht zu gewinnen wußte und demzufolge auch die in der lebendigen Actualität desselben sich darstellende Urform der realen Weltdialektik nicht erfaßte. Zufolge seiner unzureichenden Auffassung der Idee des absolut Wirklichen entging ihm das erste, thetische Grundglied der die dialektische Gliederung des trinären göttlichen Seins reflectirenden göttlichen Weltidee, welches kein anderes als die Idee der geschöpflichen Geistigkeit sein kann. Der erste Reflex der absoluten Geistigkeit nach Außen kann nur die geschöpfliche Geistigkeit sein; und alles andere Creatürliche außer den geschöpflichen Geisterexistenzen stellt sich nur insoweit als wesentlicher und constitutiver Inhalt der Weltidee ein, als in den geschöpflichen geistigen Existenzen die Idee des geschöpflichen Seins nicht erschöpft ist. Neben dem der göttlichen Wesenheit Ähnlichen und Wesensverwandten muß auch das die Wesensverwandtschaft ausschließende Diverse, und als Drittes außer Gott Mögliches das die Ähnlichkeit und Diversität synthetisch Einigende als constitutives Moment in die göttliche Weltidee eintreten, deren dialektischer Organismus damit zum gegenbildlichen Reflexe des göttlichen Lebensorganismus sich gestaltet. Sofern der im dritten, synthetischen Gliede sich vollziehende Abschluß der realen Weltdialektik nur ein relativer Abschluß ist, stellt sich von selber das Postulat eines absoluten Abschlusses ein, welcher als realer Abschluß sich ebenso concret gestalten muß, wie die jenen Abschluß postulirende relative Weltsynthese und die von derselben vorausgesetzten antithetischen Glieder des Weltganzen; das lebendige Band der Menschheit und der Gesammtschöpfung mit Gott muß als eine concrete persönliche Existenz gedacht werden, in welcher die durch das Schöpfungswerk angebahnte Verwirklichung der Idee einer Selbstdarstellung Gottes nach Außen zum Abschlusse kommt. Wir sehen hier von allen Sonderbezügen ab, welche in der Idee einer derartigen Selbstdarstellung Gottes nach Außen enthalten sind; ihre Auseinandersetzung gehört einer auf dem Boden der christlichen Weltbetrachtung stehenden Religionsphilosophie an, die ihrerseits wieder ihren Rückhalt in dem auf der kirchlichen

Offenbarungslehre ruhenden christlichen Glaubensbewußtsein hat. Bloß dieß Eine sei hier bemerkt, daß die in der bezeichneten Weise vollkommen realisirte Selbstdarstellung Gottes nach Außen den höchsten, an der Absolutheit des göttlichen Seins participirenden Reflex der immanenten Selbstobjectivirung des absoluten göttlichen Seins und somit das letzte höchste Ziel der göttlichen Schaffensthätigkeit constituirt. Nur durch Verwerthung der christologischen Idee vermag die speculative Kosmologie der im Ontologismus eines Gioberti, Mamiani und Labanca so charakteristisch hervortretenden Neigung eines in die unbestimmte Unendlichkeit sich verlierenden Progresses der Weltentwickelung wirksam zu begegnen und dem Begehren nach einer wahrhaft concret-speculativen Auffassung der Weltdinge zu genügen. Damit ist dann weiter auch den ihrer Natur nach nicht zum Ziele führenden Versuchen, eine christlich-philosophische Dialektik auf platonischer Grundlage zu construiren, für die Zukunft vorgebeugt.

Ein solcher Versuch liegt in der von Allievo [1] vorgenommenen Skizzirung des dialektischen Processes vor. Das Charakteristische dieses Versuches ist das auch bei anderen italienischen Ontologisten hervortretende Bemühen, den dialektischen Proceß durch Verschmelzung des formalen reflexiven und discursiven Denkens mit der intuitiv erfaßten Seinsidee in Fluß zu bringen. Demgemäß bezeichnet er als Aufgabe des dialektischen Denkvorgehens die Überführung der intuitiv erfaßten impliciten Einheit in die explicite reflexive Vielheit, und die Zurückführung dieser Vielheit auf ihre Einheit mittelst organischer Vermittelung ihrer reflexiv auseinandergeschiedenen Elemente. Die erstere der beiden Functionen bezeichnet Allievo als die dynamische, die letztere als die synthetische Dialektik. Die drei Grundmomente des in der Aufeinanderfolge dieser beiden Functionen vor sich gehenden dialektischen Processes sind das initiale, evolutive und terminative Moment. Die subjective dialektische Denkbewegung ist der ideelle Reflex der in der objectiven realen Wirklichkeit vor sich gehenden Lebensbewegung; der obersten Idee, von welcher die subjective dialektische Denkbewegung ausgeht, entspricht ein oberstes causatives Seiendes, von welchem die Lebensentwickelung im Bereiche der gegenständlichen Wirklichkeit ausgeht. Die Correlativität und wechselseitige Entsprechung der ideellen und realen Dialektik erweist sich aus dem das Subjectiv-Ideale

[1] Saggi filosofici, pp. 169—208.

und Objectiv-Reale umschließenden Begriffe des Universale als eines Unum versus multa. Das Eine Universale scheidet sich zufolge seiner gleichwesentlichen Beziehung auf die Ordnung des Seins und des Denkens in das ontologische und ideologische Universale; das eine wie das andere zerfällt weiter in ein absolutes und relatives Universale. Das absolute ontologische Universale ist das Eine unendlich Seiende, welches eine Vielheit endlicher Seiender außer sich setzt und wieder zu sich selber zurückführt. Die relativen und subordinirten ontologischen Universalien sind das kosmologische,[1] ethnologische,[2] psychologische[3] und zoologische Universale.[4] Das absolute ideologische Universale ist die oberste der Ideen, welche von der menschlichen Reflexion bearbeitet sich zu einer Vielheit secundärer Ideen entwickelt; die relativen subordinirten ideologischen Universalien sind das scientifische,[5] logische,[6]

---

[1] Le scienze geologiche tengono per assai probabil sentenza, che nel centro della materia organica nascondasi un nucleo primitivo, dove tutto giace frammisto in una possente unità, da cui si disviluppano successivamente le forze elementari, che variamente contemperandosi compongono le tante guise di fisiche sussistenze. O. c., p. 188.

[2] Dall' uom primitivo adamitico fluirono le tante e svariatissime razze umane, che sebbene differenti d' indole e di figura, hanno tuttavia comune l' origine e tutte armonizzano nel Protoplasto. L. c.

[3] Evvi un' unica attività radicale costitutiva dell' essenza dello spirito umano, che si dispiega in una moltiplicità di facoltà o potenze in essa armonizzanti. L. c.

[4] Le differenti e numerosissime specie di animali originarono da altrettanti tipi primordiali, in cui rinvengono e la loro prima efficienza e il loro centro armonizzatore. Del paro ogni individuo animale singolarmente preso e risguardato nel suo periodo formativo è un uno che svolgesi nel moltiplice. Ogni essere animale ha origine da una unità concreta, che è la cellula germinale, le quale si dispiega in poco d' ora in un moltiplice di altre cellule, le quali nascono dal contenuto della prima. Egli è l' uno che si svolge e si decompone nel moltiplice. L. c.

[5] V' ha nell' ordine enciclopedico una scienza prima, che di sè germina ed a sè riconduce una moltiplicità di scienza secondarie, come nell' ambito di ciascuna scienza speciale il principio genetico è uno, da cui il pensiero riflessivo districando i molteplici elementi, che in sè rinchiude, genera la scienza. O. c., p. 189.

[6] V' è un principio per sè noto e evidente, direttivo del movimento dialettico del nostro pensiero, forma suprema di nostra mente, origine e fonte di tutte le forme speciali, che rivestono i nostri concetti. L. c.

gnoseologische[1] und glossolalische Universale.[2] Bei der Zusammenhaltung der beiden absoluten Universalien tritt auffälliger Weise die menschliche Reflexionsthätigkeit mit der causativen göttlichen Thätigkeit in Parallele. Diese Parallele ist die nothwendige Consequenz der Grundannahme einer passivistischen Anschauung der unbestimmten Seinsidee als geistigen Reflexes des absoluten Seins. Das active Verhalten des menschlichen Geistes besteht lediglich in der im Reflectiren und Ratiociniren statthabenden unterscheidenden und verbindenden Denkthätigkeit, die an dem in der Erfahrung gegebenen Denkstoffe sich zu bethätigen hat. Der Begriff der Idee geht hier in jenem der auf das Object bezogenen Vorstellung unter; und einzig in Folge dessen unterbleiben die pantheistischen Folgerungen, welche sich sonst in der Aufeinanderbeziehung des absoluten ontologischen und ideologischen Universale kaum vermeiden lassen möchten. Jedenfalls kann es bei der abstract metaphysischen Unterlage der ontologistischen Erkenntnißtheorie zu keiner wahrhaft concreten Auffassung der Weltdinge kommen; auf welche Ergebnisse der von einem speculativen Denkbedürfnisse getriebene Labanca in Folge seines Festhaltens an jener abstract metaphysischen Unterlage hingeführt wurde, haben wir oben gesehen. Labanca wollte die auf dem ontologistischen Standpunkte unvermittelt auseinanderliegenden Gebiete der intelligiblen und empirisch-realen Wirklichkeit in einen lebendigen Zusammenhang miteinander bringen; das empirisch feststehende Dependenzverhältniß der letzteren zur ersteren schlug hiebei in ein die freie göttliche Causalität aufhebendes Nothwendigkeitsverhältniß um, an die Stelle der empiristisch asserirten Dependenz trat als speculative Kehrseite ein Pantheismus der Dependenz.

Die Ansätze der speculativen Denkvermittelung sind auf ontologischem Denkstandpunkte die in ihrer metaphysischen Allgemeinheit auf-

---

[1] Le molte cognizioni e verità apprese dallo spirito umano rientrano le une nelle altre e tutte poi si adunano sotto una cognizion prima, sotto una sovrana verità che tutte le unifica e le contiene. L. c.

[2] I concetti ritrovano la lolo verbale rivelazione nel linguaggio, che però deb' essere uno come uno è il mondo ideale che esso esprime. La Linguistica nelle sue più recenti conclusioni è giunta a scrovrire ne' molti e differenti idiomi così espressiva analogia e tanta rassomiglianza da parere come altretante attuazioni e guise di un medesimo tipo comune .... Nel che si cela il gran secreto di una lingua universale qual era nell' intendimento di Leibnitz e di altri profondi pensatori. L. c.

ten Begriffe der Substanz und Causalität, aus welchen Labanca
Idee seiner Mente suprema als Ente essente ed efficiente
te. Allievo vermeidet die Identification der Substantialität und
alität mit dem schlechthin und absolut verstandenen Sein, und
t bei der thatsächlichen Gegebenheit einer Vielheit von substantiellen
causalen Seienden stehen. Jegliches derartige Seiende muß als
ale Kraft verstanden werden; sofern diese nach Innen in einer
rheit von Modis sich determinirt, heißt sie Substanz, sofern sie
Außen eine Multiplicität von Wirkungen setzt, heißt sie Ursache.
die centrale Kraft in ihren Modis und Wirkungen nicht aufgeht,
ermag sie sich als unificirendes Princip in der Vermittelung der
ihr gesetzten Multiplicität mit der Einheit, des Mannigfachen und
rsen mit ihrer Dieselbigkeit und Identität zu bethätigen. Sie bewirkt
urch die Beziehungen der Continenz und Transcendenz, erstere
Bezug auf das Verhältniß der Modi zur Substanz, letztere in
ug auf das Verhältniß der Wirkungen zur Ursache. Das Seiende
snaturirt sich nicht in seinen substantialen und causalen Bethäti-
gen, es erneuert sich vielmehr fortwährend in denselben, indem es
einer Lebensentfaltung zu einem Mehreren und Besseren wird, als
n seinem initialen Sein war; es gewinnt hiebei fortwährend neue
itätsgrade und erweitert die bereits erlangten. Die Vermittelung
Vielen mit dem Einen stellt sich in weit großartigerem Maßstabe
Zusammensein der Weltdinge dar, deren jedes den übrigen theils
lich, theils von denselben verschieden ist. Durch diese Aehnlichkeiten
Verschiedenheiten wird die Harmonie des Universums bewirkt,
n oberstes synthetisch-dialektisches Gesetz die Einheit ohne Ver-
hung, Unterschiedenheit ohne Trennung ist. Daraus folgt die Wahr-
der theistischen Weltanschauung im Gegensatze zur pantheistischen
dualistischen. Der Synthetismus des Universums schließt drei
en von Connexionen in sich, welche die Coexistenz, Cooperation
das wechselseitige Abhängigkeits- und Unterordnungsverhältniß
kosmischen Kräfte betreffen. Das Connexionsverhältniß der Coexistenz
t die drei Synthetismen der verschiedenen Theile des individuellen
ienden, der verschiedenen Individuen einer Species, aller Species
Genera des Universums in sich. Das Connexionsverhältniß der
hselseitigen Dependenz betrifft den teleologischen Zusammenhang des
iversums, das Connexionsverhältniß der Cooperation den auf das
usalitätsprincip gegründeten dynamischen Nexus. Die allseitige Harmonie

aller Weltdinge ist nur unter Voraussetzung eines höchsten harmonisatorischen Weltprincipes denkbar, welches als unbegrenzte Intelligenz und absolute Allmacht gedacht werden muß. Denn nur eine unbegrenzte Intelligenz konnte die Idee der Weltharmonie concipiren, nur eine unbegrenzte Wirkungsmacht dieselbe verwirklichen. So wird das Universum zum Zeugniß für die Existenz eines absoluten und unendlichen göttlichen Seins mit Ausschluß der von Labanca urgirten Nothwendigkeitsbeziehungen desselben zum kosmischen Sein.[1] Gott ist unendliche Substanz und unendliche Ursächlichkeit; soweit er absolute und unendliche Ursächlichkeit der Weltdinge ist, ist er die oberste dialektische Einheit; als unendliche Substanz aber kann er nicht eine oberste dialektische Einheit sein, weil dieß so viel hieße, daß alle Weltdinge in Gott als besondere Modi und Determinationen des göttlichen Seins enthalten seien.

Allievo's philosophische Forschung beschränkt sich auf Ermittelung des ursächlichen Zusammenhanges der realen Dinge. Dieß kann die einzige Aufgabe der philosophischen Forschung auf einem Denkstandpunkte sein, auf welchem die geistige Activität lediglich im reflexiven und ratiocinativen Denken besteht; der ideelle Rahmen, in welchen diese Art von geistiger Denkarbeit gefaßt ist, ist in der passivistisch angeschauten Seinsidee gegeben, während der Stoff der Denkarbeit durch die rational zu bearbeitende Erfahrung subministrirt wird. Es handelt sich, wie bei Labanca, um Ermittelung der Relationen des Seienden; Allievo beschränkt diese Ermittelung auf die Relationen der geschöpflichen Seienden untereinander und zum göttlichen Sein, während Labanca auch die in's göttliche Sein fallende Relation als Beziehung desselben zu sich selber in's Auge faßte, und zu der alle anderen Relationen tragenden primären Relation machte. Freilich gelang ihm dieß nur durch eine relative Verendlichung des göttlichen Seins, während umgekehrt Allievo das göttliche Sein in der entschieden betonten Absolutheit und Unendlichkeit desselben über alle immanenten Relationen hinausgerückt sieht. Beide treffen indeß darin zusammen, daß sie innere Relationen des Absoluten als solchen und losgelöst von

[1] L' origine del vocabolo „universo", ex eo, quod omnia ad unum vertuntur: universio. Die von Labanca (siehe oben S. 139, Anm. 2) betonte Denknothwendigkeit der umgekehrten Beziehung des Einen zum Vielen verträgt sich bei Allievo nicht mit der Absolutheit und Unendlichkeit des göttlichen Seins.

der Beziehung des Absoluten auf das Endliche nicht zulassen wollen. Beiden ist eben der Gedanke des göttlichen Seins als der lebendigen absoluten Urform des Seienden fremd, das ideale Vernunftdenken hat sich bei ihnen noch nicht vom realistisch-empirischen Verstandesdenken als eine specifisch verschiedene Denk- und Erkenntnißform losgelöst. Darin ist gemeinhin der Grund der Unzureichendheit des italienischen Ontologismus zu suchen; daraus erklären sich auch die auf diesem Denkstandpunkte hervortretenden Conflicte zwischen dem christlich-gläubigen und dem gegen die gläubige Intuition reagirenden Idealismus.

Dieser Conflict ist philosophisch nur durch das Fortschreiten zu einem wahrhaft speculativen Denkverfahren zu überwinden, in welchem die Idealität des christlichen Glaubensbewußtseins mit jener des echt philosophischen Denkens sich zu durchdringen hat. Der Grundansatz dieser Wechseldurchdringung ist in der speculativen Morphologie der thomistischen Doctrin gegeben, welche aber gleichfalls den Denkhabitus abstractiver Universalisationen überwinden muß, um zu wahrhaft concreten Denkanschauungen vorzudringen. Die auf die objective Realität des universalistischen Seinsgedankens gestützte Ontologie hat sich unter Beibehaltung ihres metaphysischen Wahrheitsgehaltes in eine concretisirende Ideologie umzusetzen, in welcher die gottgesetzte Wirklichkeit aus ihrer göttlichen Idee verstanden werden, im Lichte dieser aber der Mensch sich selber als den gottberufenen Interpreten der in ihm mikrokosmisch zusammengefaßten Weltwirklichkeit verstehen soll. Er soll die gottgegebene Wirklichkeit, die natürliche und übernatürliche, aus sich selber, aus seinem gottgesetzten Wesen verstehen; daher das entwickelte philosophische Denken nicht bei einer Concordirung der natürlichen Wirklichkeit mit der thatsächlichen Existenz einer übernatürlichen Wirklichkeit stehen bleiben kann, sondern zu einer ideellen Umgreifung und Durchdringung beider als der aus der Idee des gottgesetzten Menschenwesens sich ergebenden Daseins- und Lebenswirklichkeiten des Menschen fortschreiten muß. Welt und Christenthum müssen aus der Idee des Menschen verstanden werden. Wir können uns daher nicht mit Tagliaferri[1] einverstanden erklären, wenn er sich im Namen der philosophischen Rationalität dagegen verwahrt, das supranaturale Element der religiösen Wahrheit als ein integrales Element in

[1] Critica ecc. II, p. 11.

den organischen Zusammenhang der philosophischen Erkenntniß eintreten zu lassen. Eine Philosophie, welche dieß abwehrt, ist eben keine speculative Erkenntniß; so gewiß der Mensch der Idee seines Wesens gemäß in beiden Wirklichkeiten, der natürlichen und der übernatürlichen, steht, constituiren diese beiden Wirklichkeiten ein unzerreißbares Ganzes und die auf dem Wege des sogenannten rein natürlichen Vernunftdenkens nicht zu erhärtende Existenz der supranaturalen Wirklichkeit des gläubigen Bewußtseins erscheint in der von der Idee des Menschen ausgehenden speculativen Denkforschung als ein unabweisliches Postulat, somit die im Lichte der geoffenbarten Wahrheit aufgedeckte supranaturale Daseinswirklichkeit als ein unentbehrliches Complement der der Idee des Menschen gemäßen Lebenswirklichkeit desselben. Der Mensch steht im Bereiche der supranaturalen Daseinswirklichkeit als Geschichtswesen; das unwillkürliche Bewußtsein dessen drückt sich in allen Religionen der Culturvölker aus, nur den geschichtslosen Naturvölkern geht die Idee einer supranaturalen Wirklichkeit ab. Darum kann auch eine Philosophie nicht genügen, deren einziges Orientirungsgebiet die Naturerfahrung ist; der Begriff der diesem Erfahrungsgebiete abäquirten sogenannten natürlichen Vernunft erschöpft nicht den Umfang des philosophisch Erkennbaren und Wißbaren, vielmehr constituirt die geschichtliche Erfahrungswirklichkeit ein zweites Orientirungsgebiet höheren Ranges, dessen Aufschlüsse auf die Existenz einer supranaturalen Wirklichkeit hinweisen, wie denn insgemein die geschichtliche Wirklichkeit des zeitlichen Menschheitsdaseins aus dem Zusammensein und Ineinanderwirken zweier Wirklichkeiten, der natürlichen und übernatürlichen Wirklichkeit, zu verstehen ist. Die Producte dieses Zusammenseins und Ineinanderwirkens sind aus der Idee des Menschen zu verstehen und leiten damit auf das Gebiet der concretisirten Idealerkenntniß hinüber, in deren Lichte zufolge der mikrokosmischen Natur des Menschen das gesammte Universum und dessen göttliche Urbildung zu verstehen ist. So wahr es ist, daß die richtig verstandene Natur als lebendiger Hinweis auf Gott zur Erkenntniß Gottes führt, so ist es doch andererseits ebenso gewiß, daß die natürliche Wirklichkeit im Wegsehen von ihrer teleologischen Beziehung auf die geschichtliche Wirklichkeit eine unverstandene Hieroglyphe bedeutet, wie denn thatsächlich das Stehenbleiben bei dem Standpunkte der sogenannten natürlichen Vernunft entweder nur zu halben und ungenügenden Vermittelungen der natürlichen und übernatürlichen

Ordnung der Dinge führt oder bei widerwilliger Voreingenommenheit gegen die christliche Auffassung der Weltdinge zu einer grundsätzlichen Verwerfung des Supranaturalismus führt.

Es ist nur eine Variation der Tagliaferri'schen Auffassung des Verhältnisses der Philosophie zur kirchlichen Theologie, wenn der treffliche A. Stoppani,[1] ein Schüler Pestalozza's, die experimentalen Naturwissenschaften der Ontologie einordnet, soweit aber letztere gegenüber den naturalistischen Tendenzen der heutigen experimentalen Forschung nicht ausreicht, unmittelbar Religion und Christenthum zur Unterlage der Verständigung über die höchsten Wahrheiten des Menschheitsdaseins gemacht sehen will. Gegen diese Art des Vorgehens ist allerdings insoweit nichts einzuwenden, als es sich um eine in den herrschenden wissenschaftlichen Zeitstimmungen nicht zu findende Befriedigung des inneren seelischen Menschen handelt, der sich in der Anerkennung und gläubigen Umfassung einer höchsten, heiligen Wahrheit des Lebens geborgen fühlen will; man kann aber dieses Verfahren nicht als den Abschluß einer philosophischen Forschung gelten lassen, die doch nur auf Erringung einer philosophischen Gewißheit gerichtet sein kann. Richtig ist, daß, da es keine absolute Philosophie gibt, es auch keine absolute philosophische Überzeugtheit geben kann; die absolute Überzeugtheit in allen über die sinnliche und mathematische Gewißheit hinausgreifenden höheren Lebensfragen kann nur jene des religiösen Glaubens und Gedankens sein. Dieselbe findet aber ihre philosophische Verification darin, daß das mit unbedingter Zuversicht als heilig verbürgte Gewißheit Umfaßte sich zugleich als menschlich wahr erprobt; somit tritt die Anthropologie als verlangte Scientia prima an die Stelle der überlieferten metaphysischen Ontologie, die indeß nicht abolirt werden soll, sondern, wie sie im geschichtlichen Entwickelungsproceß der Philosophie die Vorstufe und Vorbedingung einer richtig orientirten concretisirenden Anschauung der Dinge geworden ist, so auch im Denkleben jedes Einzelnen die Vorstufe und Vorbedingung einer solchen Anschauungsweise bildet, indem sie metaphysisch correcte Vorbegriffe als die unentbehrlichen Grundvoraussetzungen und Stützpunkte einer concreten Verlebendigung der überlieferten philosophischen Erkenntniß

[1] Il dogma e le scienze positive ossia la missione apologetica del clero nel moderno conflitto tra la ragione e la fede. Mailand 1884. — Bezüglich des Biographischen über Stoppani vgl. Gubernatis, pp. 964 sg.

darbietet. Sofern der in den älteren katholischen Schulen ausgebildete metaphysische Denkhabitus die orientirenden Normen eines christlich-philosophischen Denkvorgehens in sich schließt, ist Stoppani vollkommen im Rechte, wenn er auf die mittelalterlichen Scholastiker und vornehmlich auf Thomas Aquinas als diejenigen zurückverweist, an welchen sich die heutige, den Zwecken der christlichen Erkenntniß dienende Philosophie zu orientiren habe. Auch darin kann man ihm nicht Unrecht geben, daß das heutige Verhältniß der christlichen Philosophie zu der vom christlichen Religionsgedanken abgewendeten naturalistischen Zeitrichtung große Ähnlichkeit mit der Stellung der mittelalterlichen Scholastik gegenüber der damaligen arabischen Philosophie habe. Stoppani ist jedoch im Irrthume, wenn er dafürhält, daß es sich heute ebenso, wie im Mittelalter, bloß um eine Berichtigung und Umbildung der naturalistischen Philosophie nach den Grundbegriffen einer theistisch-christlichen Metaphysik handle. Damit läßt sich allenfalls eine generelle Basis der Verständigung zwischen der heutigen Naturwissenschaft und der christlichen Religionsanschauung schaffen; aber die Verständigung selber als solche ist damit noch nicht erzielt, sie kann nur im Ausgehen von der Idee des Menschen gewonnen werden. Stoppani, ein verdienter geologischer Forscher, hat bloß die Einordnung der naturwissenschaftlichen Kenntnisse in die normirenden Anschauungen der christlichen Metaphysik, oder, wie er sich ausdrückt, die Concordanz der Naturwissenschaften mit dem katholischen Dogma im Auge. Eben darauf wollen aber die Vertreter der säculären italienischen Philosophie nicht eingehen, weil sie darin eine Beeinträchtigung der Selbstständigkeit der philosophischen Forschung sehen. Der Gedanke einer unmittelbaren Einordnung der Philosophie in die Theologie ist demnach aufzugeben, und streitet auch mit den Entwickelungstendenzen der gesammten neueren Philosophie. Denn diese zielen letztlich darauf ab, ein auf den menschlichen Selbstgedanken gestütztes philosophisches Verständniß der Dinge zu gewinnen; somit muß der ideelle Selbstbegriff des Menschen zum selbstständigen Mittler zwischen dem auf dem Grunde der zeitlichen Daseinswirklichkeit stehenden Weltbewußtsein des Menschen und der im christlichen Glaubensbewußtsein wiederscheinenden ewigen Wahrheit gemacht werden. Nur eine auf sich selbst stehende Philosophie ist befähigt, der christlichen Wahrheit Zeugniß zu geben; im Verhältniß der auf den menschlichen Selbstgedanken gestützten Philosophie zur Theologie reflectirt sich das Verhältniß des kosmischen

Seins zum göttlichen Sein. Wie dieses Verhältniß als ein organisch geordnetes das relative Selbstsein des von Gott wesensverschiedenen creatürlichen Seins unter durchgängiger Beziehung des letzteren auf das göttliche Sein in sich schließt, so muß auch die Philosophie einen in sich geschlossenen Kreis von Erkenntnissen constituiren, in welchem die durchgängige Bezogenheit des auf dem menschlichen Selbstgedanken gestützten menschlichen Selbstbewußtseins auf die theologische Explication der Gottesidee zu einem zutiefst in der Idee des menschlichen Selbst vermittelten rationalen Ausdrucke gelangt.

Dritte Abtheilung:

Die Vertretung der Rosmini'schen Doctrin in der Gegenwart. Der Giobertianismus in seiner heutigen Gestaltung.

A.

Die heutige literariſche Vertretung des Rosminianismus.

In einer Beſprechung des Rosminianismus der Gegenwart ſind zunächſt die Publicationen der nachgelaſſenen Werke Rosmini's zu erwähnen, deren Reihe noch nicht vollſtändig abgeſchloſſen zu ſein ſcheint. Die erheblichſten und bedeutendſten der Opera posthuma Rosmini's ſind ſeine Kritik der ariſtoteliſchen Philoſophie,[1] ſeine Teosofia,[2] ſeine Dialektik[3] und ſeine Antropologia sopranaturale.[4] Wir haben auf dieſe Werke in unſerer Darſtellung der Philoſophie Rosmini's mehr oder weniger Bezug genommen, und wollen nachträglich nur noch anführen, daß ſich eine zuſammenfaſſende Darſtellung des Gedankeninhaltes der Teosofia in Tagliaferri's Saggi[5] findet; der Kategorienlehre und Dialektik Rosmini's hat R. Benzoni eine ausführliche Beleuchtung in Mamiani's philoſophiſcher Zeitſchrift[6] gewidmet. Die Antropologia sopranaturale[7] handelt in ihrem erſten Theile von dem Verhältniß zwiſchen Philoſophie und Theologie, in den

[1] Vgl. über dieſelbe Bd. I, SS. 99—116.

[2] Erſchienen in den Jahren 1859—1874 (Turin und Intra, 5 Voll.).

[3] Saggio storico-critico sulle Categorie e la Dialettica. Turin 1883; 2 Voll.

[4] Caſale und Turin, 1884; 3 Voll.

[5] Vol. I, pp. 377—442.

[6] Filosofia delle scuole italiane Vol. XXX, pp. 171—215. — Vgl. auch Buroni's Berichterſtattung in der unten S. 181 f. näher zu erwähnenden Zeitſchrift Sapienza VIII, pp. 377 sgg.

[7] Vgl. C. Calzi: L'antropologia sopranaturale di A. Rosmini. Il Cristianismo e la scienza moderna. Florenz, 885.

folgenden Theilen vom Anfangsstande des Menschen, vom Menschen als Peccatore per natura, von dem durch die Gnade geheiligten Menschen. Dem Vorworte der Herausgeber ist zu entnehmen, daß das Werk aus sechs Büchern hätte bestehen sollen. Rosmini gelangte aber bloß bis in die Mitte des vierten Buches, welches er bereits unvollendet ließ; er brach die 1832 begonnene Arbeit nach drei Jahren völlig ab. Das fünfte und sechste Buch hätten Dell' Uomo Dio Redentore und Della Donna Madre del Redentore handeln und beide Bücher zusammen ein System der christlichen Teletik constituiren sollen. Als theilweisen Ersatz für den unausgearbeitet gebliebenen Inhalt des sechsten Buches fügten die Herausgeber am Schlusse des dritten Bandes eine von Rosmini zu Rom 1845 in der Accademia di Religione cattolica gelesene Abhandlung Sulle testimonianze rese dal Corano a Maria Vergine an. Der Inhalt des Werkes ist, wie aus dem Gesagten zu entnehmen, größtentheils theologisch. Wir haben auf dasselbe in einem früheren Theile unserer Arbeit[1] kurz Bezug genommen; eine ausführliche Besprechung der theologischen Lehre Rosmini's fällt über die unserer Arbeit gezogenen Grenzen hinaus. Wir werden übrigens weiter unten noch auf eine Apologie der Theologie Rosmini's zu sprechen kommen.

Den Publicationen der posthumen Werke Rosmini's reihen sich Paoli's ausführliche Memorie della vita di A. Rosmini-Serbati an,[2] welche nebenher auch genaue bibliographische Angaben über die zahlreichen Schriften Rosmini's bieten. Der zweite Band, delle virtù di A. Rosmini handelnd, schildert die ethische Persönlichkeit Rosmini's nach allen Seiten und Beziehungen, bringt ferner eine lange Reihe ehrender Zeugnisse und Aussagen über Rosmini's edlen Charakter, tiefreligiösen Sinn und aufopferndes Wirken und schließt mit einer sogenannten Bibliografia Rosminiana, d. i. mit einem kritisch gehaltenen Verzeichnisse aller dem Herausgeber bekannt gewordenen Schriften, in welchem auf irgend eine Weise auf Rosmini's philosophische Lehre Bezug genommen wird. Das Verzeichniß erreicht, Rosmini's selbsteigene Schriften eingerechnet, die ansehnliche Zahl von 614 Nummern; die angeführten Autoren gehören fast ausschließlich

---

[1] Siehe Bd. II, S. 92.

[2] 2 Voll. Vol. I: Turin 1880; Vol. II: Rovereto 1884. — Bezüglich des Vol. I vgl. Bd. I, S. 442, Anm. 2.

Italien an. Unter den etwelchen fremdländischen Autoren ist der dem Dominicaner-Orden angehörige Spanier Zefirino Gonzales,[1] zuerst Professor an der Universität Manila, dann Bischof von Cordova, hervorzuheben, der, obschon Thomist, der Person und den philosophischen Bestrebungen Rosmini's aufrichtige Sympathien entgegenbringt. Den von uns in dem kurzen Überblicke der Controversen zwischen Rosminianern und Thomisten gelegentlich genannten Thomisten Antonio Valdameri[2] lernen wir aus Paoli's Angaben[3] als gewesenen Rosminianer und Schüler Ferrè's kennen; über die Schritte, die er als Rector des bischöflichen Seminars gegen die an demselben lehrenden übrigen Schüler Ferrè's unternahm, sowie über seine Controversen mit Taglioretti, Polonini, Giuf. Petri ist gleichfalls das Betreffende bei Paoli[4] nachzulesen. Auch über die sonstige Literatur der von uns an einem früheren Orte in ihren Hauptpunkten beleuchteten Controversen zwischen Thomisten und Rosminianern findet sich, wenigstens bis zum Jahre 1880 herab ein vollständiger bibliographischer Bericht in Paoli's Memorie; wir heben unter den daselbst angeführten jüngeren Vertheidigern der Rosmini'schen Doctrin außer Petri[5] und Buroni,[6] von welchen im ersten Bande unserer Arbeit die Rede war, speciell noch Seb. Casara,[7] Sev. Frati,[8] M. A. Pedrotti,[9] Giuf. Pederzolli[10] hervor.

Im Jahre 1879 wurde unter dem Titel Sapienza[11] ein periodisches Organ gegründet, welches einen Vereinigungspunkt der über ganz Italien verbreiteten Anhänger und Freunde der Rosmini'schen Philosophie bilden sollte. Leiter des Unternehmens ist V. Papa, Professor am k. Lyceum Cavour in Turin. Obschon die Vertretung

---

[1] Memorie II, pp. 529, 539, 580.

[2] Vgl. Bd. I, S. 455, Anm. 1.

[3] Memorie II, p. 581.

[4] Memorie II, pp. 574, 585, 599, 601.

[5] Die einzelnen Schriften desselben aufgeführt in den Memorie II. pp. 519, 573, 582, 586, 599, 601, 606.

[6] Vgl. Memorie II, pp. 568, 569, 574, 585, 600, 601, 603.

[7] Memorie II, pp. 499, 552, 567, 578.

[8] Memorie II, pp. 499, 518, 568.

[9] Memorie II, pp. 566, 579, 605.

[10] Memorie II, pp. 524, 571, 589, 590, 604.

[11] La Sapienza. Rivista di Filosofia e di Lettere, diretta da Vincenzo Papa. Turin, 1879 ff.

der Rosmini'schen Doctrin den Hauptzweck des Unternehmens bildet, soll in demselben doch allen vom Standpunkte der allgemeinen Bildung interessirenden Gegenständen Berücksichtigung angedeihen; auch die Vertretung der schönwissenschaftlichen Literatur ist nicht ausgeschlossen. Als Mitarbeiter erscheinen in den bisherigen Jahrgängen der Sapienza Fr. Acri, G. Audisio, C. Beccaria, A. Bertacchi, L. M. Billia, G. B. Bulgarini, Buroni, C. Cantù, Casara, C. Cesaretti, P. A. Cicuto, die Veroneser Grafen C. und Fr. Cipolla,[1] Giuf. Colombo, B. Donati, V. Fornari, Frati, der Veroneser Domherr Conte G. L. Giuliari, L. Milani, B. Matteis, Maugeri, A. Moglia, Pedrotti, Petri, Polonini, Stoppani, Tagliaferri, Torello del Carlo, G. M. Zampini, G. Zanchi, Giac. Zanella, Giov. Zoppi. Dem Unternehmen fehlte es nicht an kirchlich hochgestellten Gönnern, als welche der Bischof von Recanati, Tommaso Gallucci, und insbesondere der Turiner Erzbischof Lorenzo Gastaldi († 24. März 1883) zu nennen sind. Letzterer widmete kurz vor seinem Hinscheiden dem Andenken Rosmini's eine überaus anerkennende, höchst ehrenvolle schriftlich abgefaßte Erinnerung,[2] welche nach seinem Willen als bleibendes Document aufbewahrt werden sollte. Dafür wird auch in den Memorie das Andenken Gastaldi's an verschiedenen Stellen pietätsvoll gefeiert und dem von ihm bei verschiedenen Anlässen der Sache Rosmini's zugewendeten Schutze verehrungsvoller Dank gezollt.[3]

Ein anderer kirchlich hochgestellter Gönner und Vertreter der Sache Rosmini's ist der Bischof von Casal Monferrato, Pietro Maria Ferrè, einstmals Seminarprofessor und dann Capitelsvicar in Crema,[4] welcher in den letzteren Jahren ein umfassendes, der Vertheidigung der Rosmini'schen Doctrin gewidmetes Werk zu veröffentlichen begann.[5]

---

[1] In den Memorie II, p. 294, wird eine poetische Inspiration mitgetheilt, welche der Anblick des Standbildes Rosmini's in Rovereto dem Conte Fr. Cipolla eingab.

[2] Im Wortlaut mitgetheilt: Memorie II, pp. 217—222.

[3] Memorie II, pp. 24, 47, 217, 431, 434, 439, 460, 493, 547, 593, 595. — Papa's Gedächtnißrede auf Gastaldi, ferner eine bis dahin unveröffentlicht gebliebene Correspondenz zwischen Rosmini und Gastaldi abgedruckt: Sapienza Vol. VII, pp. 241—288. Ebendas. p. 296 Fr. Cipolla's poetischer Nachruf an den Verstorbenen.

[4] Vgl. über Ferrè die Notizen in Memorie II, pp. 364, 559, 563.

[5] Degli Universali secondo la teoria Rosminiana confrontata colla dottrina di S. Tommaso d' Aquino e con quella di parecchi Tomisti e Filosofi moderni. Casale, 1880 ff.; bis jetzt 9 Bde.

Dasselbe war ursprünglich auf zehn Bände berechnet und zerfällt nach dem Plane des Verfassers in folgende fünf Hauptabtheilungen: 1. Della natura degli Universali,[1] 2. Dell' origine degli Universali,[2] 3. Dello sviluppo della conoscenza umana,[3] 4. Della opposizione della teoria Rosminiana con tutti i sistemi falsi di filosofia,[4] Dell' armonia della teoria filosofica di A. Rosmini coi dogmi da Dio rivelati.[5] Das seinem Abschlusse nahegerückte oder mit dem neunten Bande vielleicht wirklich schon abgeschlossene Werk darf als eine erschöpfende Zusammenfassung aller bisherigen Streitverhandlungen zwischen den Rosminianern und ihren thomistischen Gegnern gelten, unter welchen Ferrè insbesondere Liberatore und Cornoldi berücksichtigt. Der Zweck des Verfassers ist zu zeigen, daß sich Rosmini mit dem richtig verstandenen Thomas Aquinas allenthalben im Einklange befinde und die Einsprüche moderner Thomisten gegen die Rosmini'sche Doctrin auf Mißdeutung derselben oder der thomistischen Lehre selber beruhen. Ferrè will nicht unterschiedlos für alles von Rosmini Gesagte einstehen, hält aber das Rosmini'sche Denksystem im Ganzen und Großen für vollkommen richtig, ja für das einzig richtige unter den neueren philosophischen Systemen und für den echt philosophischen Ausdruck der durch die großen Lehrer der kirchlichen Vergangenheit repräsentirten christlichen Lehrweisheit.

Ferrè's apologetische Erörterungen über das Rosmini'sche Denksystem nehmen ihren Ausgang vom Begriffe des Universale. Ferrè erklärt sich im Vorhinein gegen ein Universale in re, dessen bloßer Gedankenreflex der menschliche Gedanke vom Dinge wäre; für ihn ist das Universale eine vom gedachten Dinge und vom denkenden Geiste unterschiedene Entität, aber ohne reale Subsistenz. Nicht als Subsistenz, sondern als Essenz müsse das Universale gefaßt werden; so wolle es Thomas Aq., nach dessen Lehre einerseits die Essenz des Dinges Object des Intellectes, andererseits aber das Universale als das vom Intellecte direct Erkannte anzusehen ist. Nach unserem Dafürhalten ergibt sich hieraus noch nicht, daß Thomas das Universale in re verwerfe; seine Auffassung der abstractiven Thätigkeit des Intellectes

[1] O. c., Tom. I.
[2] O. c., Tom. II.
[3] O. c., Tom. III.
[4] O. c., Tom. IV, V.
[5] O. c., Tom. VI—IX.

involvirt vielmehr eine Anerkennung des Universale in re. Dawider spricht nicht die von Thomas vorgenommene Unterscheidung zwischen dem Esse essentiae und Esse actualis existentiae; Thomas verlegt die das Esse actualis existentiae wirkende Wesensform des Dinges nicht außer und über das Ding, sondern sieht in ihr die constitutive Pars formalis oder den quiditativen Charakter des aus Form und Materie zusammengesetzten Dinges, welchen er durch den Intellect vom existenten Dinge abstrahirt werden läßt. Ferrè beruft sich auf die Unwandelbarkeit des durch das wandelbare Ding repräsentirten Allgemeinbegriffes. Es ist richtig, daß diese Unwandelbarkeit und die damit zusammenhängende Nothwendigkeit und Ewigkeit dem göttlichen Gedanken des Dinges und nicht dem Dinge selber angehört; damit ist aber nicht die der contingenten Wirklichkeit immanente Wirkungsmacht in Abrede gestellt, in deren Kraft das Ding wirklich wird; und der gottgewollte Träger dieser Wirkungsmacht ist im Geiste der thomistischen Doctrin eben nur die das Esse des Dinges wirkende Wesensform desselben. Ferrè klagt über die Bemühungen einiger neuerer Thomisten, die metaphysischen Attribute des Universale abzuschwächen. Liberatore wolle das Ewigkeitsattribut desselben nur als negatives Attribut, d. i. als ein nach Abstraction von der wirklichen Existenz des dem Universale entsprechenden Objectes übrig bleibendes Attribut des Universale angesehen wissen. Wir geben zu, daß dieser Ausdruck, der das nach seiner ewigen Möglichkeit in Gott existirende Ding bezeichnen soll, unpassend gewählt sei. Eine positive Existenz des Allgemeinbegriffes als der Wahrheit eines Sinnendinges in Gott könnte aber doch nur insofern zugegeben werden, als Gott als die Urform aller existenten Dinge gedacht wird. Als solche wird aber Gott von Rosmini nicht gedacht; er ist vielmehr, um der pantheistischen Identification von Gott und Schöpfung zu entgehen, genöthigt, das Ens possibile, dessen Determination das Universale ist, vom absolut Seienden oder Gott abzutrennen, und die Determinationen des Ens possibile zu Producten des göttlichen Wollens zu machen.[1] Daraus folgt aber, daß die Wahrheit des Dinges oder die Essenz desselben in Gott nur insoweit, als das Ding von Gott gewollt ist, eine positive Existenz hat; somit ist

[1] Vgl. Bd. I, S. 403 f. — Gelegentlich sei hier ein Druckversehen auf S. 404 des citirten Bandes, Zeile 14 von oben, verbessert: Dreiheit der Seinsformen statt Freiheit der Seinsformen.

die Unwandelbarkeit, Ewigkeit und Nothwendigkeit des Universale nicht auf den Denkinhalt desselben, sondern auf den mit den Attributen des göttlichen Seins begabten göttlichen Willen gestützt. Der zwischen Ferrè und Liberatore obwaltende Meinungsgegensatz über den Existenzmodus des Universale in Gott ist wol nur dadurch zu überwinden, daß der von Liberatore betonte negative Charakter der nach ihrer bloßen Möglichkeit in Gott existirenden creatürlichen Wesenheit auf die Alterität des creatürlichen Seins im Verhältniß zum göttlichen Sein bezogen wird, welche Alterität jedoch keine absolute Alterität sein kann, weil alles Gottgedachte und Gottgesetzte den Charakter der Nachbildung des göttlichen Seins auf irgend eine Weise an sich haben muß, daher das geschöpfliche Seiende sowohl im göttlichen Denken als auch in seiner außergöttlichen Existenz beide Charaktere, jenen der Negativität und jenen der Positivität als gegenbildlichen Reflex des göttlichen Seins an sich tragen muß. Die Frage wäre schließlich nur noch, ob man das Universale oder den Allgemeinbegriff eines Dinges als Wesensgedanken des Dinges nehmen dürfe. Heute, wo uns ein durch die Naturwissenschaften erschlossener Einblick in die innere Beschaffenheit der Dinge ermöglicht ist, welchen die auf dem Standpunkte der aristotelischen Weltlehre stehenden Scholastiker nicht hatten, wird wohl Niemand mehr behaupten wollen, daß die schematischen Artbegriffe die Wesenheiten der Dinge kenntlich machen. Daher die mit innerer Nothwendigkeit sich aufdrängende Unterscheidung zwischen Begriff und Idee, zwischen der von der äußeren sinnlichen Erscheinung abgezogenen verstandesmäßigen Auffassung des Dinges und zwischen der den Wesensgedanken des Dinges ausdrückenden Erkenntniß desselben. Sowohl Ferrè als auch Liberatore identificiren die gottgedachte Idee des Dinges mit dem formalen Begriffe desselben; diese Identificirung ist Ursache, daß das Wahre in den Behauptungen beider Gegner nicht zum vollen und richtigen Ausdrucke gelangen kann. Ferrè's Verlegung des Universale außer die Dinge hat ihren Grund im richtigen Gefühle dessen, daß die Ideen der Dinge nicht auf dem Wege des abstractiven Verstandesdenkens gewonnen werden, sondern Gegenstand einer intuitiven Vernunfterkenntniß sind. Dasjenige jedoch, was Ferrè für die Idee des Dinges nimmt, ist doch nur der formale Verstandesbegriff desselben, der in der That von der sinnefälligen Erscheinung des Dinges abgezogen wird. Liberatoré's Auffassung des sinnlichen Dinges als der concretisirten Darstellung seines allgemeinen Begriffes ist vollkommen

richtig, betrifft aber unmittelbar doch nur die sinnliche Erscheinung des Dinges, und nicht das Wesen desselben, welches bloß auf dem Wege einer intuitiven Vernunftanschauung erfaßt werden kann, weil nur diese den der göttlichen Idee des Dinges entsprechenden Erkenntnißinhalt in sich faßt. Der speculative Begriff der Wesensform ist ein intuitiver Vernunftgedanke, welchen Aristoteles bloß auf Grund der platonischen Ideenlehre zu gewinnen vermochte; nur blieb an der von ihm vorgenommenen Umgestaltung der platonischen Auffassung der Idee derselbe Mangel haften, welcher dieser eigen war. Wie die platonische Idee nicht den Gedanken einer centralen, das Innerste des Dinges fassenden göttlichen Schauung zum Ausdrucke zu bringen vermochte, so ist auch die aristotelische Wesensform nicht ein den Stoff von Innen heraus fassendes und gestaltendes Princip, sondern nur constitutiver, wenn schon vornehmerer Theil des Sinnendinges. Sofern nun die Wesensform den Wesensgedanken des Dinges ausdrücken soll, war es möglich, daß Thomas Aq. von einer Abstraction der Idee oder des Wesensgedankens desselben sprechen konnte, während das Object der Abstraction doch nur der formale Artbegriff des Dinges war. Daraus erhellt nun auch, daß eine mit dem Gedanken einer idealen Apprehension der gegebenen Wirklichkeit Ernst machende Philosophie darauf angewiesen ist, das aus der vorchristlichen Weltzeit überlieferte philosophische Gedankenerbe der christlichen Creationsidee gemäß von Innen heraus umzugestalten, weil eine mit der bloßen Anpassung an den christlichen Lehrbegriff sich begnügende äußere Remedur, wie sie in den mittelalterlichen Schulen vorgenommen wurde, augenscheinlich nicht ausreicht. Denn eben der Mangel des christlichen Schöpfungsbegriffes ist es, welcher die in der platonisch-aristotelischen Philosophie hervortretenden erkenntnißtheoretischen und realphilosophischen Mängel zur Folge hatte. Daß wir damit dem hohen philosophischen Werthe des speculativen Morphologismus der thomistischen Doctrin nicht nahetreten wollen, haben wir so oft und rückhaltlos ausgesprochen, daß eine nochmalige Versicherung dessen überflüssig sein möchte.

Die Ignorirung des morphologischen Elementes der thomistischen Doctrin und des Zusammenhanges desselben mit dem Aristotelismus des Thomas Aquinas ist die schwache Seite der Position Ferrè's in dessen Bemühen, gegen Liberatore die Coincidenz der Rosmini'schen Doctrin mit der thomistischen zu erweisen. Die Coincidenz hat bloß in bestimmten abstract ontologischen Sätzen statt, die indeß nach

unserem Dafürhalten nur so viel beweisen, daß Thomas in denselben eine über den aristotelischen Kosmismus hinausreichende metaphysische Unterlage seiner theologischen Speculation zu gewinnen trachtete, ohne daß er jedoch die Metaphysik als solche und losgelöst von theologischen und aristotelischen Studien ex professo zum Gegenstande einer besonderen Durcharbeitung gemacht hätte. An solchen Durcharbeitungen fehlt es in der mittelalterlichen Scholastik insgemein, und kann man mit Fug und Recht sagen, daß in Suarez' Disputationes metaphysicae zum erstenmale der Versuch eines Systems der scholastischen Metaphysik unternommen wurde. Thomas hält am empiristischen Realismus des Aristoteles fest, wenn er den Wesensgedanken des singulären Sinnendinges mittelst Abstraction aus diesem hervorgezogen werden läßt. Ferrè gibt der thomistischen Erklärung des Vorganges der Abstraction eine andere Deutung. Das Allgemeine vom Besonderen oder die Species intelligibilis vom Phantasma abziehen — lehrt Thomas — heißt so viel als die Natur der Species ohne Rücksicht auf die durch das Phantasma repräsentirten individuirenden Principien in's Auge fassen. Ferrè sieht von der natürlichen Bedeutung des Wortes Abstrahere, welches Thomas erklären will, ganz ab und legt ihm einen Sinn unter, welcher den natürlichen Sinn des Wortes geradezu aufhebt.[1] Die Abstraction soll sich dadurch vollziehen, daß den endlichen Dingen das Essere universale applicirt wird. Also nicht um ein Hervorziehen aus dem Dinge, sondern um eine Beziehung von etwas dem Dinge an sich Äußerlichem auf das sinnlich appercipirte Ding handle es sich beim Abstrahiren. Dawider streitet nun entschieden der Umstand, daß das Object der mittelst Abstraction sich vollziehenden Intellection doch nur das sinnlich percipirte Ding selber ist, welches demnach dem erkennenden Menschen nach einer doppelten Seite sich als erkennbar darbietet, sofern es nämlich nach seiner individuellen sinnlichen Erscheinung im sinnlichen Vorstellen, nach seiner universalen intelligiblen Seite dem Intellecte vernehmbar wird. Die sinnliche Vorstellung und die intellective Apprehension müssen in einer inneren Beziehung zueinander stehen, indem letztere aus der ersteren sich entwickelt; demnach müssen auch im percipirten Dinge die sinnliche Selbstdarstellung und der intelligible Charakter desselben in einer inneren Beziehung aufeinander stehen und im concreten Dinge miteinander

[1] Degli Universali III, p. 187.

geeinigt sein. Die sinnliche Erscheinung des Dinges ist nach Thomas individuirte Verbildlichung seines intellectiven Charakters; trüge es keinen solchen Charakter in sich, so könnte es nicht Object, sondern nur Anlaß einer Intellection sein, welche sich auf etwas vom Dinge Verschiedenes und über demselben Stehendes, auf den göttlichen Gedanken desselben bezöge. Wie läßt sich dieß mit der thomistischen Lehre vereinbaren, daß in der Intellection die Wesensform des Dinges erfaßt werde? Diese letztere muß ja doch dem Dinge selber angehören. Thomas lehrt ausdrücklich, daß in der sinnlichen Vorstellung und im intellectiven Denken ein und dasselbe Object unter zwei verschiedenen Beziehungen Gegenstand der Erkenntniß sei.[1] Die Beziehung des intellectiven Charakters des sinnlichen Objectes auf die göttliche Idee desselben ist ein der Intellection des Dinges als solchen nachfolgender weiterer Intellectionsact, mittelst dessen das intellectiv erkannte Ding auf seine göttliche Urbildung bezogen wird.

Es ist richtig, daß Thomas ein Universale in re in jenem Sinne, wie die älteren scholastischen Realisten und theilweise auch noch ein Duns Scotus es faßten, nicht anerkannte.[2] Umgekehrt aber hätte er von einer Wahrheit des Dinges und von einer Ähnlichkeit desselben mit dem urbildlichen göttlichen Gedanken desselben nicht sprechen können, wenn das Universale durch das individuirte Sinnending nicht potentiell vor den denkenden Intellect hingestellt wäre. Ferrè hingegen stellt das Universale und Singuläre als einander ausschließende Gegensätze hin, was wol in abstract logischem Sinne richtig ist, aber nicht in concret realem Sinne, indem das Singuläre durch seine Existenz eine Affirmation des Universale als der voraussetzlichen Bedingung seiner Denkbarkeit und Intelligibilität in sich schließt. Ferrè behauptet mit Rosmini, daß das dem Intellecte sich präsentirende Singuläre nicht unmittelbar schon als existent gedacht, sondern die Existenz demselben

[1] Vgl. die von Ferrè aus Thomas' Comm. de Anima II, lect. 12, citirte Stelle: Similitudo rei recepta in sensu repraesentat rem secundum quod est singularis, recepta autem in intellectu rem secundum rationem universalis naturae; et inde est, quod sensus cognoscit singularia, intellectus vero universalia, et horum sunt scientiae.

[2] In diesem Sinne ist die von Ferrè citirte Stelle aus Thomas' De ente et essentia (c. 4) zu verstehen: Falsum est dicere, quod natura hominis in quantum hujusmodi habeat esse in hoc singulari. Si enim esse in hoc singulari conveniret homini, non esset unquam extra hoc singulare.

erst durch einen nachträglichen Intellectionsact adjudicirt werde und in Folge dessen intelligibel zu werden beginne. Nach unserem Dafürhalten hat man zwischen dem natürlichen und dem metaphysisch reflectirten Existenzgedanken zu unterscheiden. Letzterer wird allerdings mit dem singulären Dinge erst nachträglich in Folge der Beziehung desselben auf seinen absoluten Existenzgrund in Verbindung gebracht;[1] der unmittelbare natürliche Existenzgedanke ist mit jeder Perception eines singulären Dinges verbunden, da dasselbe ja nur unter Voraussetzung seiner Existenz perceptibel ist. Wir sind weit davon entfernt, uns durch unbefugte Consequenzmacherei gegen das von uns hochgehaltene Andenken Rosmini's verfehlen zu wollen; es liegt aber offen da, daß in Folge seines einseitigen Festhaltens am Universale ante rem mit Ausschluß des Universale in re die ideale und empirische Wirklichkeit unvermittelt auseinanderfallen und dieß mit dem Geiste der thomistischen Doctrin nicht congruire. Nach Thomas entzieht sich die Materialität als solche der intellectiven Erkenntniß und sind nur die in der geformten Materie sich darstellenden Bildungen Gegenstand der Intellection; in den Bildungen des Stofflichen aber ist Allgemeines und Singuläres, Ideales und sinnlich Empirisches ineinander, wenn schon in unvollkommener Weise, weil die wahrhafte Realität der gottgedachten Dinge eben nur in Gott selbst ist. Sohin ist nach Thomas die Unvollkommenheit des Ausdruckes der göttlichen Gedanken in den Dingen der Grund der Beziehung der intellectiv erkannten Dinge auf Gott; nicht aber kommt die Intellection selber durch Beziehung des empirischen Objectes auf den in Gott existirenden Gedanken desselben zu Stande. Daraus erhellt aber freilich auch, daß die im thomistischen Sinne verstandene Intellection sich nicht mit der das innere Wesen des Dinges fassenden idealen Apprehension desselben deckt. Thomas bleibt bei der unmittelbaren empirischen Repräsentation des Dinges stehen, für welche er eine Urbildung im göttlichen Denken postulirt. Die begrifflich faßbare Seite der empirischen Selbstdarstellung des Dinges gilt ihm als gottgedachter Wesenscharakter des Dinges, dessen innere Wesensbezüge sich ihm zufolge des Mangels an einem tieferen

[1] Dieß ist der Sinn des von Ferrè aus Thomas' Gent. II, c. 15, citirten Ausspruches: Omnibus commune est esse; oportet igitur, quod super omnes causas sit aliqua causa, cujus sit dare esse, prima autem causa Deus est ... oportet igitur omnia quae sunt, a Deo esse.

Einblicke in die gottgedachten Wechselbeziehungen des sinnlich Erscheinenden entziehen mußten. Der speculative Morphologismus der thomistischen Doctrin ist eben nur die erste elementare Form einer speculativen Weltauffassung, welche einer weiteren Durchbildung, Vertiefung und Verlebendigung bedarf, um sich zu einer wahrhaft philosophischen Weltanschauung der sichtbaren Wirklichkeit zu gestalten. Die verlebendigte speculative Naturanschauung hat sich aus der Erkenntniß des inneren Dynamismus und der in demselben begründeten ideellen Wechselbezüge des Naturdaseins herauszusetzen.

Da Rosmini die ideellen Seinsdeterminationen oder Universalien als Essenzen der geschöpflichen Dinge ansieht, so bleibt ihm für das indeterminirte Sein keine andere metaphysische Bedeutung, als jene der Existenz übrig, die nach ihm von Gott und den geschöpflichen Dingen univoce auszusagen ist. Mit Recht konnte sich Ferrè darüber beschweren, daß man in dieser Univocität einen Widerspruch gegen die von Thomas behauptete bloße Analogie der Seinsaussage von Gott und den Creaturen sehen wollte. Umgekehrt aber darf nicht übersehen werden, daß bei Thomas das Esse, sofern es von Gott ausgesagt wird, unmittelbar mit der göttlichen Essentialität zusammenfällt, so daß das göttliche Sein die absolute Wesentlichkeit bedeutet, während das Esse von den Creaturen nur in einem abgeschwächten Sinne ausgesagt werden kann, und bei der Materie als solcher in ihrer Lostrennung von der Form nicht mehr ein actuelles, sondern ein potentielles Sein bedeutet. In seiner Lostrennung vom Gedanken des real Existenten hat das Esse bei Thomas eine bloß logisch formale Bedeutung, welche in dem ersten Grundgesetz des Denkens zum Ausdrucke kommt: Impossibile est esse et non esse simul. Anders verhält sich die Sache bei Rosmini, welcher die Logik in der indeterminirten Seinsidee fundirt sein läßt, und demzufolge dem Seinsgedanken auch in der Ableitung der Denkfunctionen einen metaphysischen Charakter zuwendet.[1]

Rosmini unterstellt das indeterminirte Sein drei kategorischen Grundbestimmtheiten, als welche er das ideale, reale und moralische Sein bezeichnet. Auf die Unvermengbarkeit dieser drei kategorischen Grundbestimmtheiten stützt Ferrè die Abwehr der von Cornoldi[2] gegen

[1] Vgl. Bd. I, S. 318 f.
[2] Vgl. Bd. I, S. 464.

Rosmini's System erhobenen Anklage auf Pantheismus. Die im indeterminirten Seinsgedanken gegebene Einheit des Essere ideale, reale und morale werde von Rosmini ausdrücklich nur als eine dialektische Einheit bezeichnet, wodurch der Gedanke einer realen Einheit ausgeschlossen sei; somit ist das in jener Dreiheit der Seinsformen enthaltene an sich indeterminirte Sein nicht das Eine absolute göttliche Sein, sondern etwas davon Unterschiedenes. Cornoldi aber faßt die Sache so, als ob der Seinsgedanke, welchen Gott vom Gedanken seiner selbst als den Gedanken des an die Creaturen mittheilbaren Seins abstrahirt, als Actus des göttlichen Seins, als identisch mit der göttlichen Essenz zu fassen wäre. Darum bezeichnet er das Rosmini'sche indeterminirte Sein mit dem Ausdrucke: Gott-Idee. Ferrè führt gegen ihn eine Stelle aus Thomas[1] in's Feld, um den Unterschied zwischen dem göttlichen Sein und dem Ens commune zu erläutern, welches letztere nach Thomas' Erklärung das Prädicat „göttlich" weder einschließe noch ausschließe, daher es göttlich wol genannt werden könne,[2] aber nicht müsse, woraus zugleich hervorgehe, daß das Ens commune oder indeterminirte Sein mit der göttlichen Essenz nicht zusammenfalle, während das Sein Gottes mit seiner Essenz schlechthin identisch ist. Somit entspricht Rosmini's Lehre vom indeterminirten Sein nicht der von Cornoldi gegebenen Charakteristik des pantheistischen Ontologismus. Allerdings sagt Rosmini gelegentlich, das universellste Sein sei die Materie und Form aller Dinge; er versteht jedoch unter universaler Materie und Form der Dinge nichts weniger als Gott, sondern eben nur das völlig unbestimmte Sein als dialektische Einheit der drei Grundformen des geschöpflichen Seins. Das Sein als universale dialektische Materie ist das Sein als virtuelles Sein; der Actus universalis ist dasselbe virtuelle Sein, sofern es im Verhältniß zu einem nachfolgenden, durch das Wort Est zu bezeichnenden Actus die Bedeutung eines initialen Seins hat; universale Form heißt das initiale Sein in seiner Beziehung zu dem nachfolgenden durch das Est determinirten Actus. Ferrè sucht die Coincidenz dieser Angaben Rosmini's über das indeterminirte Sein mit sinnverwandten Aussprüchen des heiligen Thomas zu erhärten,[3] welcher das den creatürlichen Dingen

[1] 1 qu. 3, art. 4, ad 1mum.
[2] Vgl. Thomas Gent. I, c. 50, n. 8.
[3] Degli Universali I, p. 341, n. 1.

eignende Sein als die Actualität aller Dinge und auch der Formen, als die allen creatürlichen Dingen gemeinsame Form, als das formelle Moment der creatürlichen Existenz bezeichne. Wir geben diese Coincidenz zu bis auf den die Genesis des indeterminirten Seins betreffenden Punkt, über welchen sich bei Thomas keine Äußerung findet, da er das vom göttlichen Sein unterschiedene Esse einfach als eine durch göttliche Wirksamkeit causirte Thatsächlichkeit ansieht, die ihm in der Existenz der geschöpflichen Dinge so vollkommen aufgeht, daß er keinen Anlaß findet, über die vorgeschöpflichen Qualitäten des Esse als solchen irgendwie zu reflectiren. Richtig ist, daß der Reflexion Rosmini's auf diese Qualitäten nicht nur jede pantheistische Inclination ferne lag, sondern überdieß auch eine antipantheistische, gegen die Hegel'sche Dialektik des Seins gerichtete Tendenz zu Grunde lag. Demzufolge hat Ferrè vollen Grund, sich über Cornoldi's entstellende Mißdeutungen der Lehre Rosmini's ernstlichst zu beschweren. Es scheint überhaupt nicht angemessen, ein bereits der Geschichte anheimgefallenes Denksystem als eine gefährliche Neuerung zu verfolgen, und dies umsoweniger, da die Anhänger desselben es an Kundgebungen der aufrichtigsten kirchlichen Gesinnung nicht fehlen lassen. Die successive Umgestaltung der durch Rosmini inaugurirten philosophischen Denkrichtung ist dem Gange der Zeit anheimzugeben; sein Denksystem hat sich aus dem italienischen Bildungsleben herausgesetzt, und unterliegt bezüglich seines Einflusses und seiner Nachwirkung den geschichtlichen Wandlungen desselben. Für die Vertreter einer kirchlichen Philosophie gibt es kein anderes Mittel der geistigen Überwindung der Einflüsse der Rosminischen Doctrin, als die speculative Vertiefung der überlieferten thomistischen Doctrin, die in ihrer den geistigen Bildungszuständen des 13. Jahrhunderts entsprechenden Ausgestaltung für die heutigen Bedürfnisse nicht ausreicht.

Ferrè sucht den Werth und die Zeitgemäßheit der Rosmini'schen Doctrin daraus zu erweisen, daß sie den Irrthümern der Zeit: dem Materialismus, Sensismus, Subjectivismus, Traditionalismus, Lamennäismus und Ontologismus erfolgreich entgegengetreten, nicht minder den deutschen Transcendentalismus siegreich überwunden habe. Unter Materialismus versteht Ferrè jene Doctrin, welcher gemäß die menschliche Seele materiell ist und außer der Materie nichts existirt. Rosmini habe mit unwiderleglichen Gründen gezeigt, daß die Sensationen nicht aus der Materie abgeleitet werden können, sondern ein zwar an

die Materie gebundenes, aber an sich einfaches Princip als Möglichkeitsgrund voraussetzen. Damit stimmt freilich nicht Cornoldi's Ansicht von der Materialität der Thierseelen; sie stimmt aber auch nicht mit der Ansicht des heiligen Thomas,[1] welcher in den Thieren ein doppeltes Esse, ein materielles und ein immaterielles unterscheidet. Ebenso besteht Augustinus[2] auf der Immaterialität des seelischen Empfindungsprincipes. Liberatore behauptet wol die Immaterialität der Thierseele, erklärt sie aber auf eine solche Weise, daß sie nur als ein Educt aus der Materie und als eine bestimmte Art der Formirung des materiellen Thierkörpers erscheint. Nun sagt wol auch Thomas, daß die Thierseele aus der Potentialität der Materie hervorgezogen sei.[3] Seine näheren Erklärungen hierüber machen jedoch ersichtlich, daß das Hervorgezogenwerden nur eine derartige Wandlung der Materie zu bedeuten habe, vermöge welcher diese fähig werden soll, von der Seele informirt zu werden.[4] Nach unserem Dafürhalten ist die thomistische Theorie der Eduction der animalischen Seele aus dem Stoffe nach Analogie der thomistischen Lehre vom intellectiven Abstractionsprocesse zu fassen, womit freilich noch nicht alle Dunkelheiten derselben aufgehellt sind.

Ferrè wirft seinen beiden Gegnern vor, daß sie die beiden Constituenten des animalischen Wesens, den immateriellen und materiellen, in Eins zusammenfließen lassen, während er mit Rosmini sie auseinandergehalten wissen will. In Bezug auf die Vergänglichkeit der Thierseele ist diese Meinungsdifferenz von keinem Belange; Ferrè sieht im Thierkörper den nothwendigen Terminus des immateriellen Empfindungsprincipes, welches mit dem Wegfall seines wesentlichen Terminus, d. h. mit der Auflösung des Thierkörpers aufhöre, Seele zu sein. Die allgemeine Lebendigkeit des Naturdaseins vorausgesetzt, als deren Steigerungen die verschiedenen Stufen der aufwärts steigenden Bildungsformen der sinnlichen Wirklichkeit anzusehen sind, scheint

---

[1] Vgl. Thom. Comm. de Anima II, lect. 5; 1 qu. 75, art. 1; 4 Sentt. dist. 44, qu. 3, art. 3, q. 1.

[2] Gen. ad lit. III, c. 5; Civ. Dei XIX, c. 14.

[3] Gent. II, c. 86, n. 2.

[4] Ferrè citirt Thom. Creat. spir., art. 2 ad 8^{vum}: Aliae formae non sunt subsistentes, unde esse non est earum, sed eis aliqua sunt, unde fieri eorum est, secundum quod materiale subjectum reducitur de potentia in actum. Et hoc est formam educi de potentia materiae absque additione alicujus extrinseci.

es überflüssig, ja unthunlich zu sein, das Empfindungsprincip des animalischen Körpers von diesem in jener Weise abzutrennen, wie Ferrè mit Rosmini will; man wird vielmehr in den verschiedenen vergänglichen Thierformen wie in allen anderen Erscheinungen und Bildungen der sichtbaren Wirklichkeit die in stetem Wechsel und Wandel begriffenen, mannigfachst diversificirten Explicationen des allgemeinen Naturlebens erkennen, in welchen sich die allgemeine Idee der Natur oder der göttliche Naturgedanke zum Ausdrucke bringt. Da nicht bloß die einzelnen thierischen Individuen, sondern auch die Species derselben vergänglich sind, und keine einzelne Species so fest und bestimmt von den übrigen Species abgegrenzt ist, daß nicht nach den verschiedensten Seiten Übergänge zu denselben statthätten, da insgemein die unerschöpfliche Variabilität des lebendigen Naturdaseins absolute, inalterable Typen des sinnlichen Lebendigen ausschließt, so wird man die Ferrè und seinen Gegnern gemeinsame Ansicht von der Subsistenz der einzelnen thierischen Individuen dahin abändern müssen, daß die dem empiristischen Denken geltende Subsistenz des einzelnen thierischen Individuums sich auf naturphilosophischem Standpunkte in eine vergängliche Erscheinungsform des allgemeinen Naturlebens umsetzt, dessen eigentliche Seele der in den sinnlichen Stoff projicirte göttliche Naturgedanke ist. Man wird die vergänglichen unendlich variablen Erscheinungsformen zunächst nicht, wie Ferrè und seine Gegner, auf urbildliche göttliche Typen zurückführen, welche nur in höchst relativem Sinne zuzugeben wären, sondern aus der allgemeinen Idee des Naturlebens ableiten, und diese wird ihrerseits aus der Correlativität des sinnlichen Naturdaseins mit dem geschöpflichen geistigen und menschlichen Sein, sowie aus der Beziehung des allgemeinen Weltdaseins zum göttlichen Sein zu erklären sein.

Die allgemeine Lebensform der Natur ist das im steten Wechsel der Erscheinungen continuirlich zu Tage tretende Bilden und Gestalten, in dessen continuirlichen Successionen der Naturgedanke seine volle Verwirklichung anstrebt. Auf den höheren Stufen des Naturlebens nimmt dieser Bildungs- und Gestaltungsproceß den Charakter einer continuirlichen Selbstreproduction der vergänglichen Bildungsformen und Gestaltungen an, in welcher das den Thätigkeitsmodus des gesammten Naturlebens charakterisirende generative Thun auf eine specifische Weise zu Tage tritt. Die Erklärung des Modus der Selbstreproduction der höheren Bildungsformen in der generativen Thätigkeit bildet nun

abermals einen Streitpunkt zwischen Ferrè und seinen Gegnern. Diese legen Rosmini zur Last, daß seine Lehre von der Einfachheit und Untheilbarkeit des sensitiven Informationsprincipes die Fortpflanzung des Lebens im Zeugungsacte auf das in demselben gesetzte körperliche Product unmöglich mache. Ferrè erwidert, daß die substantielle Lebensform des Zeugenden zwar untheilbar sei, aber eine Vervielfältigung zulasse. Der Körper des Zeugenden ist im Generationsacte ganz vom Leben durchdrungen; ein Theil des vom Leben durchdrungenen Körpers sondert sich als selbstständiges lebendiges Ganzes ab, um einen neuen lebendigen Körper zu constituiren. Daß die Seele als Substantialform tota in toto corpore sei, lehre auch Thomas; somit folgt auch aus seiner Anschauungsweise, daß sich die Zeugung eines neuen lebendigen Körpers mittelst Theilung des Körpers des Zeugenden und mittelst Vervielfältigung des denselben beseelenden Sensationsprincipes vollziehe. Ferrè gewinnt die Unterscheidung zwischen körperlicher Theilung und zwischen Vervielfältigung des untheilbaren psychischen Principes dadurch, daß er das Sensationsprincip als eine von der Substanz der Körper unterschiedene Substanz faßt, und demzufolge den beseelten Thierkörper als eine Zusammensetzung aus zwei Substanzen ansieht. Er findet diese Ansicht dem Wesen nach, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten bei Thomas ausgesprochen,[1] wobei man freilich bezüglich der Thierseele sich an den Begriff einer nicht in sich selber, sondern in einem Anderen subsistirenden Substanz zu gewöhnen hätte. Es liegt offen da, daß man das von Thomas den Thierseelen attribuirte Esse in logisch-formalem Sinne zu verstehen hat, und die Hypostasirung desselben durch Ferrè auf Rechnung der Rosminischen Seinsmetaphysik geht. Derlei Unzukömmlichkeiten wird am Besten dadurch entgangen, daß man das sinnliche Naturdasein von vorneherein als ein durchaus lebendiges nimmt, und die höhergesteigerten Lebensformen derselben als Wirkungen der dem belebten Stoffe als göttliche Wirkungsmacht immanenten Naturidee nimmt. Nur auf diesem Wege läßt sich über die Dunkelheiten der aristotelischen Zeugungstheorie

[1] Ferrè citirt Thom. De creatione qu. 3, art. 11: Esse hujusmodi animarum (sensibilium) non potest consistere nisi in unione ad corpus, quod earum operationes ostendunt, quae sine organo corporali esse non possunt; unde nec esse earum est eis absolute sine dependentia ad corpus. Propter quod nec a corpore separari possunt, nec iterum in esse produci, nisi quatenus producatur corpus in esse, unde sicut producitur corpus per actum naturae generantis, ita et animae praedictae.

hinauskommen, und das in derselben enthaltene Wahre sich in höherem Sinne verificiren. Mit den in den höher gesteigerten Lebensformen der Natur repräsentirten höheren und durchgebildeteren Graden der Individuirung der allgemeinen Natursubstanz tritt das Vermögen der individuellen Selbstreproduction als individuelle Nachahmung des schöpferisch bildenden und gestaltenden Waltens der dem Stoffe immanenten göttlichen Wirkungsmacht hervor, als deren Organe die zeugungsfähigen Individuen thätig sind. Auch Rosmini stellt sich, über die aristotelische Naturlehre hinausschreitend, auf den Standpunkt der Lehre von einer allgemeinen Naturlebendigkeit, und sucht die abstract formale scholastische Naturansicht in monadistischem Sinne zu concretisiren; die Auslegung, welche er der thomistischen Lehre vom Zeugungssamen gibt, kann man als den Versuch einer Umbildung der thomistischen Lehre in monadistischem Sinne ansehen.[1] Wir hätten hierzu nur zu bemerken, daß der an sich vollkommen berechtigte Gedanke einer speculativen Umbildung der scholastisch-aristotelischen Naturlehre sich nicht füglich auf Grund einer naturwissenschaftlichen Hypothese, wie die monadistische Naturansicht Rosmini's immerhin ist,[2] vornehmen lassen möchte, sondern bloß auf Grund einer speculativen Naturidee, die in ihrer rein philosophischen Fassung den eine naturwissenschaftliche Hypothese treffenden Anstreitungen und Einwendungen entrückt ist. Ferrè deutet an, daß bei Thomas gelegentlich[3] sich eine Andeutung der Lehre von den latenten Formen der Materie finde. An diese läßt sich allerdings eine Umbildung der scholastisch-aristotelischen Naturlehre in monadistischem Sinne anknüpfen; wir zweifeln aber, ob ein auf die Verwerfung des Universale in re gestützter Individualismus als

[1] Gegen die scholastische Ansicht, daß der Zeugungssame nur in Kraft der Seele des Zeugenden als Gestaltungsprincip thätig wäre, bemerkt Ferrè: La virtù del seme, se non fosse che moto, dovrebbe estinguersi tosto che il seme stesso trovasi separato dal corpo, cioè dal generante. Invece accade tutto l'opposto, poichè mentre il moto materiale comunicato a poco va cessando, il moto invece del seme sviluppandosi aumenta. Si dee dunque conchiudere che il moto del seme, è bensì originato dall'anima del generante, ma ha un principio suo proprio dal quale dimana. Degli Universali IV, p. 80.

[2] Vgl. Bd. I, S. 413.

[3] Vgl. Thom. Comm. Metaph. VII, lect. 8. — Bezüglich der Controverse über die Berechtigung Ferrè's, in der citirten Stelle eine Anerkennung der latenten Formen ausgesprochen zu finden, vgl. Degli Universali IX, p. 96—105.

eine dem Geiste des thomistischen Systems congeniale Umbildung und Neugestaltung desselben anerkannt werden möchte.

Der Sensismus unterscheidet sich nach Ferrè vom Materialismus dadurch, daß in ihm ein vom Stoffe unterschiedenes Empfindungsprincip zugelassen wird, welches indeß an den Stoff gebunden ist, und unabhängig von demselben sich nicht zu bethätigen vermag. Die Folge davon ist, daß alle menschliche Erkenntniß aus der sinnlichen Empfindung abgeleitet werden muß, und das intellective Erkennen selber zu einem Sensationsacte gemacht wird. Der Grundfehler des Sensismus besteht darin, daß ihm das durch sich selbst intelligible Element der menschlichen Erkenntniß völlig entgeht, welches Ferrè in der Rosmini'schen allgemeinen Seinsidee erkennt. Liberatore, der sich anerkennenswerthe Verdienste um die Bekämpfung des Sensismus erworben hat, verkenne das erkenntnißtheoretische Grundgebrechen des Sensismus, welches in der Leugnung jedweder Art angeborner Ideen besteht; seine Erkenntnißlehre unterscheide sich im Wesentlichen nicht von jener Locke's, indem er alle Ideen ohne Ausnahme mittelst Sensation und mittelst der den Sinneswahrnehmungen zugewendeten Verstandesoperationen gewonnen werden lasse. Der Unterschied zwischen Locke und Liberatore bestehe nur darin, daß ersterer die einfachen Ideen aller unserer Erkenntnisse geradewegs aus der Sensation ableitet, während Liberatore zur Gewinnung derselben den abstractiven Verstand eintreten läßt, der aber nur zufolge seiner Information durch die Sinnesbilder in Thätigkeit übergehen kann. Die von Liberatore urgirte abstractive Verstandesthätigkeit wird im Grunde auch von Locke nicht in Abrede gestellt. Ferrè übersieht den wesentlichen Unterschied zwischen Locke's und Liberatore's primitiver Abstraction, der darin besteht, daß Liberatore dem Intellecte eine active Energie in der Hervorziehung der Idee aus der Sinnesvorstelluug zuschreibt, während bei Locke die Abstraction bloß in einem Abstreifen des roh sinnlichen Elementes des Vorstellungsinhaltes besteht.[1] Auch in Bezug auf die Gewinnung der universalen Notionen lehrt Liberatore nach Ferrè kaum etwas Anderes als Locke. Er unterscheide zwischen dem directen und reflexen Universale. Die directe universale Idee werde dadurch erlangt, daß der Intellect

[1] Über die Art und Weise, wie Liberatore selber sein Verhältniß zu Locke in diesem Punkte auffaßt, vgl. meine Schrift: Fr. Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, Bd. II, S. 200 f.

in dem durch die sinnliche Anschauung repräsentirten concreten Objecte das Quodquidest desselben erschaut, ohne auf die individuirenden Bedingungen der sinnlich concreten Darstellung des Objectes Rücksicht zu nehmen; das reflexive Universale werde durch eine intellective Operation erzeugt, mittelst welcher die Quiddität des concreten Objectes in abstracter Weise aufgefaßt werde. Das specifische Object des Intellectes sei nach Liberatore die Essenz des sinnlich concreten Objectes, ganz so wie Locke die materiellen und körperlichen Dinge als die specifischen Objecte des Verstandes ansehe. Dem ist nun doch wol nicht ganz so. Der scholastische Intellect und der Verstand (understanding, entendement) der Locke'schen Erkenntnißlehre decken sich keineswegs; somit können auch die specifischen Objecte beider nicht identificirt werden. Allerdings sehen sowol Locke als Liberatore das singuläre Object als specifisches Object des intellectiven menschlichen Erkennens an, mit dem Unterschiede jedoch, daß es für Liberatore sub ratione universalitatis Object des Intellectes ist. Wenn Ferrè seinerseits die allgemeinste und unbestimmteste Idee, die Rosmini'sche Seinsidee für das specifische Object des Intellectes nimmt, so fällt er in eine Einseitigkeit entgegengesetzter Art; das specifische Object der intellectiven Menschenseele können nur die in der concreten natürlichen und geschichtlichen Wirklichkeit sich zum Ausdrucke bringenden und verwirklichenden ewigen Ideen in dieser ihrer concreten Selbstdarstellung sein. Nicht die Ideen als solche in ihrem überzeitlichen Sein, sondern die Ideen in ihrer dem Menschen faßbaren concreten Selbstdarstellung und Verwirklichung sind das specifische Object des menschlichen Geistes; Geist oder Ingenium schreibt man demjenigen Menschen zu, in dessen Seele die Ideen im lebendigen Contacte mit der sie darstellenden Wirklichkeit aufwachen, und der in Folge dessen die gegebene Wirklichkeit mit geistvollem Blicke zu durchdringen vermag. Angesichts dessen entfällt der von Ferrè fixirte Gegensatz zwischen angeborenen und erworbenen Ideen; die Ideen nach ihrer wahrhaften Bedeutung und in ihrem Unterschiede von der begrifflichen Erkenntniß und sinnlichen Vorstellung sind weder angeboren, noch erworben. Angeboren ist der geistbegabten Menschenseele bloß die Vermöglichkeit und der Drang, die Ideen zu erfassen. Erworben können dieselben nur insofern genannt werden, als sie nicht vom Anfange her in der Seele actuell wirklich sind; sofern sie in der Seele selber aufleuchtende Gedankenconceptionen sind, schließen sie den Gedanken eines von Außen geschöpften und auf

rein empirischem Wege gewonnenen geistigen Erwerbes schlechthin aus, obwol sie vom menschlichen Geiste im lebendigen Contacte mit der gegenständlichen Wirklichkeit gewonnen werden. Für Ferrè's Versuch, den Lichtblick des thomistischen Intellectus agens mit Rosmini's Intuition der Seinsidee in Verbindung zu bringen, scheinen sich allerdings in bestimmten Äußerungen des heiligen Thomas Anhaltspunkte darzubieten;[1] bei näherem Zusehen aber zeigt sich, daß unter dem Sein, welches nach Thomas Gegenstand einer unmittelbaren intellectiven Erkenntniß sein soll, nur die logisch formale Abschattung des in metaphysischem Sinne aufgefaßten Seins zu verstehen ist, welches letztere in doppeltem Sinne genommen werden kann, je nachdem es als allgemeinster Grundbegriff einer abstracten Ontologie, oder in metaphysisch-theologischem Sinne als das absolute göttliche Sein verstanden wird. Thomas ist sich des Auseinanderliegens der logisch-formalen und metaphysisch-realen Auffassungsweise des Seinsgedankens ganz wol bewußt, und erklärt es daraus, daß der dem Leibe eingesenkten himmelentstammten Seele jene Dinge, welche ihr vermöge ihrer himmlischen Abkunft am nächsten stehen sollten, in Folge ihrer Einsenkung in den Erdenleib am weitesten entrückt sind. Nach unserem Dafürhalten ist die Vermittelung der auseinanderliegenden Auffassungsweisen des platonischen und aristotelischen Denkstandpunktes in jener philosophischen Denkform gegeben, die wir eben zuvor als das über den einseitigen Gegensätzen des Empirismus und Apriorismus stehende höhere Dritte charakterisirt haben.

Ferrè vindicirt dem Denksysteme Rosmini's das Verdienst, die Objectivität der menschlichen Erkenntniß sicherzustellen, welche durch die Deutung der thomistischen Lehre von Seite der modernen Thomisten in Frage gestellt, ja geradezu aufgehoben werde. Sie lehren, daß das Universale das specifische Object des menschlichen Intellectes sei, wissen aber zufolge ihrer Anschauung von der Seele als ursprünglicher Tabula rasa nicht zu erklären, wie der Intellect zum Gedanken des Universale komme. Er kann nicht aus der sinnlichen Anschauung hervorgezogen sein, da der Intellect nur sein Objectum proprium zu

[1] Ferrè citirt Thom. Gent. II, c. 83: Naturaliter intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt entis inquantum hujusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia. — Ferner Thom. De magistro art. 1: Rationis lumen, quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis.

erfassen vermag, welches der Voraussetzung zufolge nicht im singulären sinnlichen Objecte gegeben ist; ebensowenig können und werden die thomistischen Subjectivisten sagen wollen, daß das Universale eine Schöpfung des Intellectes sei, was noch absurder wäre, als die Annahme einer Hervorbringung der realen contingenten Dinge durch den menschlichen Intellect. Sie sind also schlechthin unvermögend zu erklären, wie das denkende Subject sich über sich selbst zu der im Allgemeingedanken gegebenen Objectivität des Denkens erheben könne. Sie retorquiren allerdings den Vorwurf des Subjectivismus auf Rosmini's Denksystem; Liberatore behauptet, daß die Lehre von der angebornen Seinsidee unabweislich zum Subjectivismus hinführe, indem zufolge derselben das Urtheil über die Existenz der Dinge von einer ausschließlich subjectiven Form abhängig gemacht werde. Dieß letztere ist aber selbst nur eine rein subjective Annahme Liberatore's. Rosmini hat umständlich dargethan und oftmals wiederholt, daß das allgemeine Sein im wahrhaftesten Sinne dem Intellecte als Object gegenüberstehe und in keinerlei Weise Subject oder Modification des Subjectes sei; er reproducirte lediglich die Lehre des heiligen Thomas, welcher das Esse commune oder Verum universale als Object des Intellectes bezeichnet. Wenn das Essere ideale ein Universale ist, so läßt es keine Confundirung mit dem singulären Subjecte zu; seine metaphysischen Attributionen schließen eine solche Confundirung aus. Thomas unterscheidet im Gegensatze zu seinen falschen Auslegern zwischen einer natürlichen, angebornen und zwischen einer erworbenen Erkenntniß; er bezeichnet das dem menschlichen Intellecte verliehene Licht als ein Abbild der Veritas prima, ja unmittelbar als Wahrheit, welche die ersten Principien, d. i. die Samen aller Wissenschaften in sich enthält; er bezeichnet das Licht des Intellectes als etwas durch sich selbst Intelligibles, während es den Subjectivisten, welche die ersten Principien durch Abstraction gebildet werden lassen, nicht als etwas Intelligibles, sondern lediglich als subjective Vermöglichkeit gilt. Ferrè führt schließlich zur Bestätigung der Rosmini'schen Lehre vom Essere ideale einige besonders significante Aussprüche aus Augustinus[1]

[1] Noli foras ire, intra teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum. Sed memento, cum tu transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratio-

und Bonaventura[1] an, welche mit der Lehre des Thomas über die Lux interior in vollkommenem Einklange seien. Obschon sich dieselben mit Rosmini's Lehre von der angebornen Seinsidee nicht decken, so beweisen sie doch, daß Rosmini in der aus der kirchlichen Vergangenheit überkommenen Ideentradition wirklich Anknüpfungspunkte seiner eigenen Lehre gefunden zu haben glauben durfte. Daraus erhellt aber zugleich auch, daß der Streit zwischen seinen Anhängern und Gegnern nicht auf dem Gebiete einer thomistischen Exegetik auszutragen ist, auf welche überhaupt das Studium der Thomistik nicht beschränkt bleiben darf, wenn es zu einer Weiterentwickelung der im thomistischen Systeme enthaltenen speculativen Denkansätze kommen soll.

Der Standpunkt der neuthomistischen Subjectivisten — bemerkt Ferrè — macht es erklärlich, daß von ihnen Rosmini des Ontologismus geziehen wird. Sie weisen der menschlichen Intelligenz die realen endlichen Dinge als Object zu und gestehen den Universalien als bloßen Abstractionen keine andere Existenz als jene in den Dingen oder im menschlichen Geiste zu. Für sie existirt außer den realen äußeren Dingen und dem menschlichen Geiste einzig nur noch Gott; also muß Rosmini's Essere ideale mit Gott identisch sein. Diese Deutung wird der Lehre Rosmini's sowol von Liberatore als auch von Cornoldi gegeben. Ersterer legt Rosmini die Lehre von einer directen und unmittelbaren Anschauung der göttlichen Ideen unter, letzterer faßt das Rosmini'sche Essere ideale als jene Seite des real-idealen göttlichen Seins, vermöge welcher Gott als Intellectus agens in der menschlichen Seele thätig ist. Ferrè gibt zu, daß Rosmini stellenweise sich auf eine minder correcte Art geäußert habe und will keineswegs für alles von Rosmini Gesagte einstehen; er besteht nur darauf, daß der allgemeine Geist der Rosmini'schen Lehren und die Intentionen derselben den ihm untergelegten Ontologismus ausschließen. Rosmini sagt allerdings, daß das

---

cinator, nisi ad veritatem? cum ad seipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt, ipsa sit. Aug. Ver. Relig. c. 39.

[1] Intellectualis lux est veritas, quae est radians super intelligentiam sive humanam sive angelicam, quae inexstinguibiliter irradiat, quia non potest cogitari non esse. Irradiat autem aliquid tripliciter: ut veritas rerum, ut veritas vocum, ut veritas morum. Ut veritas rerum est indivisio entis et esse; ut veritas vocum est adaequatio vocis et intellectus; ut veritas morum est rectitudo vivendi, quod patet ex parte principii quod irradiat, ex parte subjecti, quod irradiationem suscipit, ex parte objecti ad quod irradiat. Bonav. Sermo 5. in Hexaemeron.

Essere ideale in Gott sei, und daß es in Gott seiend Gott selber sei. Der richtige Sinn dieser Äußerung ist, daß das von uns angeschaute Essere ideale eine Appertinenz des göttlichen Seins sei, sofern Gott dasselbe durch Abstraction von seiner Essenz hervorbringe, auf welche es daher nothwendig bezogen sei, ohne mit ihr zusammenzufallen; soweit es nicht als etwas von der göttlichen Essenz Abstrahirtes in's Auge gefaßt wird, müsse es freilich mit Gott zusammenfallen, habe aber in diesem Sinne nicht mehr die Bedeutung eines Imitabile und eines Mediums der menschlichen Erkenntniß der realen Dinge. Rosmini sagt, man könne das Essere ideale nicht Gott nennen, nicht etwa deßhalb, weil es von Gott verschieden wäre, sondern weil es uns von Gott verschieden erscheint. Der Sinn dieser Worte ist, daß das Essere ideale eine von Gott abstrahirte Ähnlichkeit Gottes sei, und daß wir daher, sie anschauend, nicht die unendliche Realität des göttlichen Seins, sondern eben nur das in Gott vorhandene Bild derselben anschauen. Ferrè nimmt hiebei Anlaß, sich über das wahre Wesen des abstractiven Charakters des Essere universale zu erklären; die Neothomisten irren darin, daß sie es, statt dasselbe als Product der göttlichen Abstractionsthätigkeit zu erkennen, für ein Erzeugniß der menschlichen Abstractionsthätigkeit ansehen. Sie zeigen damit, daß sie Thomas nicht verstehen, der ausdrücklich lehrt, daß Gott in der absolut vollkommenen Erkenntniß seiner Essenz auch die Erkenntniß aller Modi der Nachahmbarkeit derselben besitzt; diese fließen aber im Essere universale als dem allen Dingen gemeinsamen Formale zusammen. Gott ist gemäß der Lehre des heiligen Thomas seiner Essenz nach die Ähnlichkeit aller Dinge, daher in Gott Idee und Essenz zusammenfallen; die Essenz falle jedoch nur insofern, als sie auf andere Dinge bezogen werde, unter den Gesichtspunkt der Idee.

Ferrè klagt, daß Rosmini, der sich zu seinen Lebzeiten wiederholt auf das Entschiedenste gegen die Unterstellung einer Denkverwandtschaft mit Kant verwahrt hatte, nach seinem Tode neuerdings von Liberatore der Hinneigung zum Kantianismus geziehen werde. Liberatore hält dafür, daß Rosmini trotz seiner Polemik gegen Kant die Grundwurzel der Kant'schen Irrthümer nicht erkannt, vielmehr den falschen Apriorismus desselben adoptirt habe. Nun ist es wol richtig, daß Rosmini Kant hoch über die demselben vorausgegangenen Sensisten stellte und es ihm als Verdienst anrechnete, zwischen Form und Materie der menschlichen Erkenntniß unterschieden zu haben; diese Unterscheidung findet sich

jedoch auch bei Thomas,[1] der überdieß ausdrücklich lehrt, daß der formale Theil unserer Erkenntnisse, nämlich die ersten Principien, dem Menschen von Natur aus eigen, somit angeboren seien. Es wäre durchaus verfehlt, zu sagen, daß Rosmini, indem er die siebzehn angebornen Erkenntnißformen Kant's auf eine einzige reducirte, den Kant'schen Irrthum durch eine ganz äußerliche Remedur eingedämmt, in seiner Wesenheit aber hätte bestehen lassen; er deckte vielmehr die falsche Denkrichtung Kant's in ihrer Wurzel auf, als welche er den in Kant's Lehre von den angebornen Erkenntnißformen sich aussprechenden Subjectivismus bezeichnete. Liberatore seinerseits sieht die Grundwurzel der Kant'schen Irrthümer in dem cartesischen Principe, daß das Denken unabhängig von aller Erfahrung zum einzigen wahrhaften Erzeuger aller menschlichen Erkenntniß zu machen sei. Ferrè verzichtet auf eine Auseinandersetzung mit Liberatore über Sinn und Bedeutung des Grundprincipes der cartesischen Lehre, weist aber eine Identification der in Liberatore's Sinne verstandenen Intentionen des cartesischen Philosophirens mit jenen Rosmini's entschiedenst ab. Wir glauben hinzufügen zu müssen, daß die Cartesisch-Kant'sche Grundanschauung vom Wesen der philosophischen Erkenntniß längst ihre Berichtigung durch die Unterscheidung zwischen der auf das Erfahrungsbewußtsein gestützten Verstandeserkenntniß des Menschen und der speculativen Erkenntniß als philosophischer Verification der ersteren Art von Erkenntniß gefunden hat. Die philosophische Verification des auf das Erfahrungsbewußtsein gestützten Erkennens kann nicht abermals auf das Erfahrungsbewußtsein gestützt sein, sondern hat die dem ideal intuitiven menschlichen Geiste congeniale Form und Fassung der auf das Erfahrungsbewußtsein gestützten Verstandeserkenntniß zu erstreben und diese Form und Fassung kann der selbstige menschliche Geist nur aus sich selbst als Reproducent der gottgedachten Ideen der Dinge schöpfen.

Ferrè sucht seinerseits zu zeigen, daß die neuthomistischen Gegner Rosmini's von ihrem Standpunkte aus nicht vermögend seien, Kant's Subjectivismus erfolgreich zu widerlegen. Kant lehrt, daß Inhärenz

[1] Formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente (1 qu. 55, art. 1). — Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodam modo est materia causae (1 qu. 84, art. 5, ad 2^{dum}).

und Subsistenz, Substanz und Accidenz aprioriſche Formen einer ſubjectiven Relation ſeien; das ſubſtantielle Beharren ſoll nichts Anderes bedeuten, als eine beſtimmte Form, ſich die Exiſtenz der in den Senſationsphänomenen erſcheinenden Dinge vorſtellig zu machen. Obſchon dieſe Anſchauungsweiſe dem geſunden Sinne widerſtreitet, ſo iſt doch eine philoſophiſche Widerlegung derſelben nur Demjenigen möglich, welcher einen philoſophiſch correcten Denkſtandpunkt einnimmt. Die Neuthomiſten ſind von ihrem Standpunkte aus hiezu nicht befähigt. Nach ihrem Dafürhalten iſt das Univerſale direct das Concrete und als ſolches nicht intelligibel, das reflectirte Univerſale aber etwas Subjectives. Da kann nun ein Kantianer erwidern: „Das Univerſale iſt nothwendig im Realen, und conſtituirt die Subſtanz. Die Erfahrung weist uns indeß nur Phänomene vor, aus welchen ſich die Univerſalien nicht abſtrahiren laſſen, weil ihr unveränderliches, nothwendiges Sein der Contingenz und Veränderlichkeit des Erſcheinenden widerſtreitet. Somit ſteht es feſt, daß die Univerſalien Formen des intelligenten Subjectes ſind und von dieſem den Phänomenen der Erfahrung applicirt werden.“ Der Subjectivismus dieſes Raiſonnements läßt ſich nur dann in ſeiner Unwahrheit aufzeigen, wenn im Voraus feſtſteht, daß das erſte und allgemeinſte Univerſale, nämlich die indeterminirte Seinsidee, nicht etwas Subjectives, ſondern objectiv und nothwendig ſei; denn nur unter dieſer Vorausſetzung laſſen ſich auch alle übrigen Univerſalien, welche ſich im Contacte des Menſchen mit der äußeren ſinnlichen Erfahrung als Determinationen der an ſich indeterminirten Seinsidee im menſchlichen Intellecte geſtalten, als objectiv wahr, als vom intelligenten Subjecte unabhängig beſtehende ideelle Determinationen der realen Dinge erweiſen. Der Grundfehler Kant's beſteht nach Ferrè darin, daß er das Ideale mit dem Realen confundirt und dieſes mit den Attributen des Idealen ausſtattet. So kommt er dahin, ein den ſinnlichen Erſcheinungen zu Grunde liegendes abſolut Beharrendes anzunehmen, das er Subſtanz nennt, während die endlichen realen Dinge contingent und veränderlich ſeien. Die das Universale in re vertretenden Neuthomiſten kommen Kant auf halbem Wege entgegen.

Wenn Liberatore die Rosmini'ſche Doctrin des Idealismus zeiht, ſo hat man nach Ferrè vor Allem zu conſtatiren, was unter Idealismus zu verſtehen ſei. Ferrè verſteht darunter jenen philoſophiſchen Irrthum, zufolge deſſen die Subſtanz der Dinge auf Ideen zurückgeführt oder dieſe als die Subſtanz ausgegeben werden. Die Gefahr dieſes

Irrthums liegt den Ontologisten nahe, sofern diese die vom menschlichen Geiste angeschaute Idee mit dem göttlichen Sein identificiren. Die Mehrzahl der italienischen Ontologisten war indeß bemüht, die Irrungen des Idealismus von sich ferne zu halten; die eigentlichen Vertreter desselben sind die deutschen Transcendentalisten von Kant angefangen bis auf Hegel herab. Die dem deutschen Transcendentalismus zur Last fallenden Irrthümer sind die Identification des Idealen mit dem Realen, des intellectiven Subjectes mit dem Universalen oder mit dem Objecte der Intellection, der Intellection der Dinge mit der realen Hervorbringung derselben. Das sind nun gerade jene Irrthümer, auf deren völlige Entwurzelung die Rosmini'sche Doctrin vorzugsweise angelegt war. Rosmini begegnete hiedurch auch wirksam dem mit dem subjectivistischen Idealismus enge vergesellschafteten Skepticismus, zu dessen Abwehr die Mittel der neuthomistischen Subjectivisten nicht ausreichen. Diese stützen sich auf die Objectivität der sinnlichen Erkenntniß, während doch kein Zweifel darüber bestehen kann, daß die Sensation als solche lediglich subjectiver Natur sei. Das Mittel der Überwindung des subjectivistischen Idealismus und des Skepticismus ist in der objectiven Seinsidee geboten, auf welche auch bei Thomas Aquinas die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß gestützt ist.[1] Ohne Anerkennung einer angebornen Seinsidee läßt sich das Dasein Gottes nicht beweisen; die thomistischen Bestreiter derselben stützen sich gleichwol auf dieselbe in der Beweisführung für die Existenz Gottes. Liberatore ist mit Kant über die Unzureichendheit des ontologischen Gottesbeweises einig; er sieht nicht, daß Kant's Verwerfung des ontologischen Beweises mit der Leugnung der Objectivität des Essere ideale auf's Engste zusammenhängt.[2]

Ferrè bezeichnet den subjectivistischen Idealismus und Skepticismus als Erscheinungsformen des sogenannten philosophischen Rationalismus, dessen Wesen in der Auflehnung gegen das der menschlichen Seele eingeschaffene Vernunftlicht bestehe, während der theologische

[1] Ferrè citirt Thom. De magistro art. 1 ad 13mum: Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum . . . Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus . . . Certitudinem scientiae non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur.

[2] Als neueste Untersuchung des Verhältnisses Rosmini's zu Kant haben wir zu verzeichnen: B. Visintainer, Kant e Rosmini e il problema gnoseologico. Rovereto, 1885.

Rationalismus die Auflehnung gegen die durch die Kirche repräsentirte Auctorität der göttlichen Offenbarung bedeute. Beide Arten des Rationalismus seien in Rosmini's Denksystem nicht bloß vermieden, sondern direct zurückgewiesen; Rosmini befinde sich im vollkommenen Einklange mit den von Pius IX in einem Erlasse vom 15. Juni 1855 der katholischen Philosophie vorgezeichneten Normen. Rosmini anerkennt und vertritt den gemeinsamen Ursprung der menschlichen Vernunft und der Glaubenswahrheit aus Gott; er steht für die philosophische Erweisbarkeit der sogenannten Praeambula fidei, d. i. für die rationale Erweisbarkeit des Daseins Gottes, der Geistigkeit der Menschenseele und der menschlichen Willensfreiheit ein; seine philosophische Forschung hält sich strenge innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunftforschung und sucht diese den Interessen der gläubigen Erkenntniß dienstbar zu machen; die Methode seines Vorgehens in Sachen der christlich-philosophischen Erkenntniß ist eine factische Widerlegung der in dem genannten Erlasse censurirten Behauptung, daß die von Thomas Aq., Bonaventura und den übrigen großen Lehrern befolgte Methode zum Rationalismus führe und Ursache der in den heutigen philosophischen Schulen herrschenden widerchristlichen, pantheistischen und naturalistischen Tendenzen sei.

Bei der durchaus correcten Haltung Rosmini's in Bezug auf die kirchlicherseits fixirten Normen eines christlichen Philosophirens kann es nicht fehlen, daß der Inhalt seiner philosophischen Lehranschauungen mit der kirchlichen Glaubenslehre sich allwärts im Einklange findet. Ferrè sucht dieß speciell in Rosmini's Lehren über Gott, über den Menschen und über die gesellschaftliche Ordnung ersichtlich zu machen. In Bezug auf die Gotteslehre kommen Rosmini's Äußerungen über Gottes Wesen, Schöpferthätigkeit und providentielles Walten in Betracht. Rosmini lehrt mit Thomas Aquinas, daß Gott das durch sich selbst subsistirende Sein sei. Er unterscheidet mit Thomas das allgemeinste Sein von allem Realen, und läßt die endlichen Dinge an demselben theilhaben, während Gott an demselben nicht theilhat, sondern es selber in eigentlichster Wesenheit ist, und es denkend von seiner selbsteigenen Wesenheit abstrahirt. Mit Hilfe der Idee des universalen Seins gelingt es Rosmini, alle Attributionen des göttlichen Seins direct zu erweisen, während die von jener Idee absehenden Philosophen dieselben nur indirect und a contrario zu erhärten im Stande sind. Rosmini befolgt hiebei genau dasselbe Verfahren wie Thomas, welchem der

abstracte Seinsgedanke zum Beweismittel für die Denknothwendigkeit der Einheit[1] und der daraus abgeleiteten Untheilbarkeit[2] des göttlichen Seins wird. Man bemerkt nicht ohne Überraschung, daß Thomas aus dem extrageneriſchen und ſupragneriſchen Charakter der Seinsidee unmittelbar die abſolute Einfachheit des göttlichen Weſens folgert.[3] Die abſolute Vollkommenheit Gottes wird von Thomas dadurch erwieſen, daß der Seinsgedanke als höchſter Gedanke alle anderen Gedanken überragt, Gott aber unmittelbar das Sein ſelber als ſubſiſtirendes iſt. Aus den im Seinsgedanken oder Essere enthaltenen Vollkommenheiten ergeben ſich von ſelber die beſonderen, Gott als Seiendem zu attribuirenden Vollkommenheiten. Die dem Sein zukommenden Attribute des Nothwendigſeins, Ewigſeins, Unveränderlichſeins müſſen auch Gott als der Subſiſtenz des Seins zukommen. Wir haben keine Anſchauung vom Weſen Gottes, wol aber von der Nothwendigkeit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit, welche Appertinenzen des göttlichen Weſens und Perfectionen des idealen Seins ſind; ſomit iſt dieſes der Mittler der Erkenntniß der göttlichen Perfectionen.

Ferrè legt des Weiteren dar, wie Rosmini's Lehre über Gottes Wiſſen, Wollen und Können mit jener des hl. Thomas vollkommen identiſch ſei. Thomas erhärtet die Thatſächlichkeit des göttlichen Wiſſens daraus, daß die univerſalen Formen vor den in den particulären Dingen exiſtenten Formen vorhanden ſein müſſen und nur als gedachte präexiſtiren können, woraus ſich die Intelligenz Gottes als erſten ſubſiſtenten Actus von ſelbſt ergibt. Ähnlicherweiſe lehrt Rosmini, daß nur das Intelligible möglich ſei; wenn es nun eine Zeit gegeben hätte, in welcher kein Ding gedacht worden wäre, ſo würde nie die Zeit gekommen ſein, in welcher ein Ding gedacht zu

[1] Ferrè citirt Gent. I, c. 42: Esse abstractum est unum tantum, ut albedo si esset abstracta, esset una tantum; sed Deus est ipsum esse abstractum, cum sit suum esse; impossibile est igitur esse nisi unum Deum. — Ferrè wurde aufmerkſam gemacht, daß dieſe Stelle in dem von Uccelli 1878 veröffentlichten Autograph der Summa contra Gentiles ſich nicht finde. Ihm ſcheint damit die Unechtheit der Stelle nicht erwieſen; jedenfalls ſtehe dieſelbe mit anderweitigen Äußerungen des h. Thomas ganz im Einklange. Vgl. des Näheren hierüber: Degli Universali VII, pp. 20 sgg.

[2] Cum unum sit ens indivisum ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet, quod sit maxime ens et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo etc. 1 qu. 11, art. 4.

[3] Gent. I, c. 25.

werden angefangen hättte, demzufolge auch kein Ding je intelligibel, somit auch kein Ding je möglich gewesen sein. Die vollkommene Existenz muß als vollkommenes Leben intelligenter Natur sein, indem nur dasjenige Princip, welches weiß, daß es existirt und lebt, wahrhaft ist und lebt. Was nicht an sich lebt und existirt, ist überhaupt nicht existent und lebendig; zum Leben und Existiren gehört das Wissen darum. Gäbe es kein intelligentes Sein, so würde gar nichts existiren; die Existenz eines intelligenten Seienden vorausgesetzt, können auch andere nicht an sich existirende Seiende existiren, weil in ihnen die Intelligenz dasjenige, was an ihrer Existenz mangelt, decken kann. Es existirt somit ein ewiges intelligentes Seiendes, weil in Ermangelung eines solchen Seienden niemals etwas existirt hätte oder zur Existenz hätte gelangen können. Ein ewiges Subject und ein ewiges Object sind sonach mit apodiktischer Gewißheit nothwendig. Nach unserem Dafürhalten fällt die Nachweisung der intelligenten Natur Gottes mit der Nachweisung des absoluten Geistes als absolut Ersten und denknothwendiger Voraussetzung alles anderen von diesem absoluten Geiste Gedachten und Gewirkten zusammen. Es möchte bei erneuerter, bei Anselm von Canterbury beginnender geistiger Durcharbeitung des in der mittelalterlichen Scholastik aufgehäuften Lehrstoffes wol einmal dahinkommen, daß in der speculativen Erweisung der das göttliche Sein betreffenden Wahrheiten die Idee des absoluten Geistes, dessen Existenz sich durch seine Denknothwendigkeit beweist, zum Ausgangspunkte genommen werde; womit freilich nicht eine Abänderung des ordnungsmäßigen Vorgehens in der positiven Glaubenslehre involvirt ist, indem diese ihren Lehrinhalt eben nur Satz für Satz aus den positiven Erkenntnißquellen des christlich-kirchlichen Glaubensbewußtseins zu erhärten und sich als eine aus den Zeugnissen der göttlichen Offenbarung und kirchlichen Überlieferung geschöpfte Wissenschaft zu bekunden hat.

Die Denkverwandtschaft und Ähnlichkeit der Lehre vom göttlichen Erkennen und Wollen bei Thomas und Rosmini besteht nach Ferrè darin, daß beiderseits das göttliche Wollen als intellectives Begehren gefaßt wird, dessen absolutes Object nur die unendliche Vollkommenheit Gottes sein kann. Rosmini steigert den Begriff des göttlichen Wollens zu jenem der absoluten göttlichen Energie, so daß man von Gott mit mehr Recht sagen kann: „er ist weil er will", als: „er will weil er ist". In Bezug auf das göttliche Können lehrt Rosmini im Einklange mit Thomas, daß, wie mit der Selbsterkenntniß Gottes als

des absoluten Seins die vollkommene Erkenntniß aller möglichen Dinge, so mit der Idee des göttlichen Willens als absoluten Wirkungsprincipes die Vermöglichkeit, alle wirklichen Dinge zu actuiren gegeben sei. Ferrè bemüht sich hier insbesondere zu zeigen, daß Rosmini gröblich mißverstanden worden sei, wenn man ihm aufbürdete, daß er die Erschaffung der endlichen Dinge, statt der göttlichen Allmacht, dem Essere universale oder den idealen Essenzen zuschreiben wolle, während er in diesen doch nur die inneren Gründe der Erschaffbarkeit der realen endlichen Dinge aufzeigen wollte.

Ausführlich verweilt Ferrè bei der Zurückweisung der gehässigen Anschuldigungen, welche Cornoldi gegen Rosmini's rationale Beleuchtung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre vorbrachte. Cornoldi mache sich einer förmlichen Fälschung der Lehre Rosmini's schuldig; er legt demselben unter, die drei primitiven Seinsformen für die drei Personen in der Gottheit ausgegeben zu haben, während bei Rosmini das gerade Gegentheil dessen zu lesen sei. Rosmini spricht von den drei abstracten Formen des Essere comunissimo; Cornoldi identificirt dasselbe mit dem Essere assoluto, und die drei abstracten Seinsformen mit den concreten göttlichen Personen. Wol besteht eine Analogie zwischen den drei abstracten Seinsformen und den drei göttlichen Personen; und zufolge dessen kann die durch den christlichen Glauben gelehrte Personsdreiheit in Gott immerhin zum Gegenstande einer rationalen Erörterung gemacht werden, durch welche selbstverständlich nicht das unergründliche Mysterium des göttlichen Seins und Lebens entschleiert werden will. Es handelt sich eben nur um eine analogische Verdeutlichung der göttlichen Dreieinheit durch die drei kategorischen Formen des Essere universale zu dem Ende, um sowol die Identität der drei göttlichen Personen mit der göttlichen Wesenheit, als auch die durch die Relationsgegensätze begründete reale Unterschiedenheit der göttlichen Personen voneinander denkbar zu machen, und endlich auch die im Ineinandersein der drei Personen gegebene Vermittelung der Einheit mit der Dreiheit zu erläutern. In Bezug auf die drei kategorischen Seinsformen und deren Analogie mit der göttlichen Personsdreiheit kann sich Rosmini auf Bonaventura's gleiche Anschauungsweise berufen; nicht minder auf Augustinus und Thomas Aquinas, welchen die Trilogie: Substanz, Species und Ordo als analogische Repräsentation der göttlichen Dreieinheit im Bereiche des geschöpflichen Seins galt. Rosmini sieht in den kategorischen Formen die Anknüpfungspunkte einer rationalen Verdeutlichung der göttlichen Dreiheit, sofern das subjective und objective (reale und ideale) Sein

und deren innige Aufeinanderbeziehung im moralischen Sein sich zur analogisirenden Erklärung der inneren Wesensbeziehungen des göttlichen Seins verwerthen lassen. In der Civiltà cattolica wird eingewendet, daß die subjective und objective Form nur auf die göttliche Essenz, nicht aber auf die innerhalb derselben bestehenden Personsunterschiede sich anwenden lassen. Dagegen ist zu bemerken, daß wir, da die göttliche Essenz kein Gegenstand unserer Anschauung ist, zur Verdeutlichung ihrer inneren Wesensbeziehungen keine anderen Begriffe verwerthen können als jene, die unserem menschlichen Denkmodus entsprechen. Wir können die erkennende göttliche Person nicht anders denn als Subject, die erkannte nicht anders denn als Object bezeichnen. Der Sache nach findet sich bei Thomas dasselbe gesagt.[1] In der Auseinandersetzung der inneren Wesensrelationen des göttlichen Seins schließt sich Rosmini der Sache nach vollständig an Thomas an; er lehrt mit Thomas, daß die Personen in Gott als die Subsistenzen der Wesensrelationen anzusehen seien. Die Abweichungen von Thomas in der Ausdrucksweise und im Modus der Ableitung der Relationen ändern nichts an der sachlichen Übereinstimmung zwischen Rosmini und Thomas.

Der Apologie der Rosmini'schen Gotteslehre läßt Ferrè die Vertheidigung der Schöpfungslehre folgen. Rosmini gewinnt mittelst theosophischer Abstraction in dem unbestimmten Sein und dessen drei kategorischen Formen die Materia prima des Weltdaseins, welche er, weil von der göttlichen Essenz abstrahirt, göttlich nennt. Die Rosmini'sche Lehre von der theosophischen Abstraction ist auf einen Gedanken gestützt, der bereits bei Thomas sich vorfindet. Thomas lehrt,[2] daß Gott, indem er sich selbst erkennt, die Natura universalissima erkennt, und zwar nicht bloß im Allgemeinen, sondern auch in Bezug auf alle von ihr umfaßten Seinsgrade. Die Natura universalis des Weltdaseins ist nun nichts Anderes, als die von Rosmini im Essere indeterminatissimo erfaßte Materia primissima des Weltdaseins; die Seinsstufen, von welchen Thomas spricht, entsprechen den drei kategorischen Seinsformen. Rosmini kann auch dafür, daß er die Creationslehre auf die Trinitätslehre stützt und die Ausgänge der Personen in Gott zur

[1] Vgl. Thom. Gent. IV, c. 11: Manifestum est, quod Deus seipsum intelligit. Omne autem intellectum, in quantum intellectum, oportet esse in intelligente . . . Oportet igitur quod Deus sit in seipso ut intellectum in intelligente. Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta ut Verbum.

[2] Gent. I, c. 50.

Vorbedingung der nach außen gerichteten Schaffensthätigkeit Gottes macht, sich auf Thomas zurückbeziehen, bei welchem die Creationslehre mit der Logoslehre auf's Engste verknüpft ist. Cornoldi stößt sich an Rosmini's Vorgehen, welchem zufolge ohne übernatürliche Offenbarung eine Philosophie schlechthin unmöglich wäre oder die Mysterien des Glaubens selber zu philosophischen Wahrheiten gemacht würden. Ferrè weist mit Recht diese theologische Consequenzmacherei zurück, welche auf der Voraussetzung beruht, daß eine christliche Rectification der aus dem vorchristlichen Alterthum ererbten Philosophie das Letzte und Höchste sei, was auf dem Standpunkte der christlichen Weltanschauung erreicht werden könne. Mit nicht minderem Grunde beschwert er sich darüber, daß der Begriff des Schaffens bei Rosmini eine lediglich metaphorische Bedeutung haben solle. Von den zum Schaffen concurrirenden drei Acten der Abstraction, Imagination und Synthesis, ist nach Cornoldi keiner geeignet, die Entstehung der creatürlichen Existenz zu erklären. Ferrè erwidert, daß weder die göttliche Abstraction, durch welche die Universalien hervorgebracht werden, noch die göttliche Imagination, mittelst welcher die Zahl der im Schaffen zu verwirklichenden Ideen umgrenzt wird, den göttlichen Creationsact erklären sollen, die Synthesis aber als Verbindung des Essere iniziale mit den aus dem Nichts hervorgezogenen endlichen Dingen ihn wirklich zum unzweideutigen Ausdrucke bringe. Wenn Cornoldi die Synthesis als Einigung des Essere iniziale mit dem bloß als möglich gedachten Terminus realis und nicht mit dem aus dem Nichts hervorgezogenen Terminus realis bezeichnet, so macht er sich einer groben Entstellung der Rosmini'schen Lehre schuldig. Falsch ist es ferner, wenn er das andere Element der Synthesis, das Essere iniziale, als identisch mit der göttlichen Essenz bezeichnet. Cornoldi kann Rosmini's Doctrin nicht verstehen, weil er auch die thomistische Lehre nicht versteht. Er hat einen durchaus unspeculativen Begriff vom Sein, welchen er in die thomistische Lehre hineinträgt, und diese hiemit entstellt. Er theilt jeder Creatur ihr selbsteigenes Sein zu, bezeichnet jede von Gott hervorgebrachte Substanz als ein aus dem Nichts geschaffenes Sein, und vervielfältigt das Sein nach der Vielzahl der geschöpflichen Subjecte. Von allem Diesen ist bei Thomas das Gegentheil zu lesen.[1] Der von

[1] Vgl. Thom. 1 qu. 44, art. 1: Omnia alia a Deo non sunt suum esse. — 1 qu. 45, art. 4 ad 1mum: Ly esse non importat substantiam creatam. —

Cornoldi gegen Rosmini erhobene Vorwurf des Pantheismus würde sonach auf Thomas selber zurückfallen.

Über Ferrè's Apologie der Rosmini'schen Lehre von der göttlichen Weltleitung können wir uns kurz fassen, da sie fast nur auf Gegner älteren Datums aus dem Anfange der Fünfziger-Jahre, auf den unter dem Autortitel Prete Bolognese schreibenden P. Ant. Ballerini, welchen Pestalozza bekämpfte,[1] und den Conte Emiliano Avogadro de la Motte[2] Bezug nimmt. Ähnliches gilt von der Vertheidigung der Antropologia sopranaturale Rosmini's, d. i. seiner theologisch-philosophischen Beleuchtung der kirchlichen Lehre über den Menschen in dessen dreifachem Stande vor und nach dem Falle, sowie als Erlöster Christi. Nur einen der Eschatologie Rosmini's angehörigen Punkt, welchen neuerlich noch Valdameri beanstandete,[3] glauben wir nicht ganz mit Stillschweigen übergehen zu sollen. Obschon nämlich Ferrè die Coincidenz der thomistischen und Rosmini'schen Lehre über das Erkennen der im Tode vom Leibe geschiedenen Seele zu erweisen bemüht ist, und soweit es auf Valdameri's Einwendungen ankommt, im Ganzen und Großen wirklich erweist, ist doch bei Rosmini ein Punkt übersehen, welcher zwar auch von Thomas nicht berührt wird, aber von keinem Fortbildner der thomistischen Doctrin außer Acht gelassen werden darf. Dieser betrifft das Selbsterkennen der vom Leibe geschiedenen Seele im Lichte der göttlichen Wahrheit, welches Selbsterkennen nach unserem Dafürhalten den Hauptinhalt des Erkennens der im Tode von der Welt abgeschiedenen, vereinsamten Seele ausmacht. Der vom Leibe geschiedenen Seele ist die gesammte Geschichte ihrer zeitlichen sittlichen Lebensführung in unverlöschbaren Zügen eingeprägt, welche gewissermaßen das seelische Angesicht des Menschen, die vom Menschen sich selber gegebene innere seelische Gestalt des Menschen darstellen. In der Angewiesenheit der vom Leibe geschiedenen Seele auf die continuirliche Betrachtung ihres eigenen Selbst sind die Empfindungszustände derselben begründet, die entweder Zustände des Schmerzes oder des Trostes und der Erquickung sind, je nach der Beschaffenheit des Bildes, das sich ihr in dem unabwendbaren continuirlichen Anblicke ihrer selbst

Gent. II, c. 52: Natura communis, si separata intelligatur, non potest esse nisi una, quamvis habentes naturam illam plures possunt inveniri.

[1] Vgl. Bd. I, S. 446, Anm. 1. — Memorie II, p. 479.

[2] Vgl. Memorie II, p. 478.

[3] Vgl. Ferrè degli Universali VIII, pp. 486 sgg.

darbietet. Damit ist aber zugleich auch angedeutet, welche hohe sittliche religiöse Bedeutung der Fortbildung der aus den älteren katholischen Schulen überkommenen Psychologie durch Umbildung derselben im Sinne einer concreten Auffassung des selbstigen Wesens der Seele zukommt.

Auch auf dem Gebiete der Ethik sucht Ferrè die Übereinstimmung der Grundanschauungen Rosmini's mit jenen des heiligen Thomas zu erweisen. Aus den Angaben des Letzteren über die Lex aeterna und Lex naturalis erhelle, daß ihm die angeborne Seinsidee als das dem Menschen in's Herz geschriebene Grundgesetz der Moral gelte,[1] daß das Sein, welches im Verhältniß zum Intellecte als Wahrheit erscheint, im Verhältniß zum Willen als das Begehrenswerthe oder Gute erscheint,[2] daß der aus dem Gesetze des Seins sich ergebende erste und allgemeinste sittliche Imperativ jener sei, das Gute anzuerkennen und anzustreben, daß die Sittlichkeit wesentlich in der Übereinstimmung des Willensactes mit dem genannten Imperativ bestehe, und daß derselbe sich auf alle Acte des rationalen Willens erstrecke. Durch diese objectivistische Auffassung der sittlichen Ordnung und der sittlichen Verhältnisse sei der falsche moralische Autonomismus Kant's im Principe ausgeschlossen, während Liberatore zufolge seines Subjectivismus denselben nicht mit Erfolg zu bekämpfen vermag. Liberatore sucht die sittliche Heteronomie durch die Behauptung zu begründen, daß der Mensch von der Idee eines höchsten Urhebers der menschlichen Natur nicht abzusehen vermöge. Nun aber steht es fest, daß die Gottesidee dem Menschen nicht angeboren ist und die Erfahrung lehrt, daß der

---

[1] Ferrè citirt 2, 1 qu. 19, art. 3 ad 3tium: Ratio humana secundum se non est regula eorum, sed principia ei naturaliter indita sunt regulae quaedam generales et mensurae omnium eorum, quae sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licet non sit mensura eorum, quae sunt a natura.

[2] Ferrè citirt Thom. 2, 1 qu. 94, art. 2: Quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecunque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur. Sicut antem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni quae est: Bonum est quod omnia appetunt.

Mensch oft genug, ohne an Gott als sittlichen Gesetzgeber zu denken, sich innerlich angetrieben fühlt, das Gute zu thun und das Böse zu meiden. Und gesetzt, er erinnert sich desselben, so gilt ihm das sittliche Gebot oder Verbot doch nur insoferne als Gottes Gebot oder Verbot, als er eine bestimmte freie Willenshandlung als löblich oder unzulässig erkennt. Liberatore behauptet, daß die Vernunft nicht über dem Menschen stehe, da sie eben nur ein Vermögen desselben sei, und folgert hieraus, daß, wenn das Princip der sittlichen Verpflichtung in die Vernunft verlegt werde, der Unterschied zwischen Verpflichtendem und Verpflichtetem, zwischen Gesetzgeber und Unterthan des Gesetzes aufgehoben werde. Dieser Unterschied ist allerdings im Wesen der sittlichen Verpflichtung gegründet; daraus folgt jedoch keineswegs, daß eine sittliche Verpflichtung nur dann erkannt werde, wenn der Urheber des sittlichen Gesetzes als real und persönlich existentes Wesen gedacht wird. Es genügt, daß das Gesetz als solches als eine über dem Menschen stehende Macht erkannt werde. Dieser Ansicht ist nicht bloß Rosmini, sondern auch Thomas Aquinas.[1] Wenn die Seinsidee sich dem menschlichen Geiste nicht unmittelbar offenbarte, so würde das natürliche Gesetz seiner Promulgation durch den göttlichen Weltregenten entbehren; es wäre rein subjectiver Art, und könnte daher auch nicht die der objectiven Seinsidee zukommende Ewigkeit und Unveränderlichkeit ansprechen.

Ein besonders eifriger Widersacher erstand der Rosmini'schen Moral und Gesellschaftslehre in dem Minoriten P. Borgognoni,[2] dessen Einwendungen und Anklagen wider dieselbe von Ferrè an verschiedenen Stellen seines Werkes[3] berücksichtigt werden. Borgognoni beschuldigt Rosmini des Pantheismus, des naturalistischen Determinismus, der Leugnung des supranaturalen Charakters der Kirche u. s. w. Neben Borgognoni erscheint Valdameri, der Verfasser des von Ferrè ein paarmal citirten Buches sull' odierno conflitto tra i Rosminiani e i Tomisti[4]

---

[1] Ferrè citirt Thom. 2, 1 qu. 90, art. 1 ad 2^{dum}: Ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus . . . ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habet ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones; et hujusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones habent rationem legis.

[2] Vgl. über denselben: Memorie II, p. 593.

[3] Degli Universali IX, pp. 27 sgg.; 110 sgg.; 428 sgg.; 600 sgg.; 618 sgg.; 882 sgg.

[4] Crema, 1879 (2. Aufl.).

als Gegner der Rosmini'schen Gesellschaftslehre, welcher halbe Concessionen an den modernen Liberalismus, Unzureichendheit der zur Bekämpfung desselben aufgebotenen Mittel u. s. w. zur Last gelegt werden. Wir haben die Grundzüge der Societätslehre Rosmini's im ersten Theile dieser Arbeit verzeichnet und behalten uns vor, auf dieselbe im nächstfolgenden Bande noch einmal zurückzukommen.

Einzelnen Bänden des Werkes Ferrè's sind anhangsweise kritische Bemerkungen zu verschiedenen Artikeln der Civiltà Cattolica angeschlossen. Eine dieser kritischen Bemerkungen bezieht sich auf die incorrecte Wiedergabe des von Cardinal Zigliara anläßlich einer Stelle in Thom. Comm. Analyt. Post. I, lect. 36, über Rosmini's ideologische Grundlehre abgegebenen Urtheiles. Die Civiltà Cattolica begnügt sich zu sagen, Zigliara gestehe Rosmini im Einklange mit Thomas zu, daß das Sein als solches das erste Object der intellectuellen Apprehension sei. In Wahrheit aber sagt Zigliara weit mehr; er bezeichnet das Essere comune als die in allen anderen Ideen vorausgesetzte Idee, als das objective Licht, in welchem alle Principien des Wissens erkannt werden, als das Essere iniziale, indem alle Conceptionen des Intellectes Adjectionen zum Seinsgedanken sind, als das wesentliche und eigentliche Object des Geistes. Freilich erstreckt sich die Übereinstimmung Zigliara's mit Rosmini nur auf die erwähnten Punkte und kann sich nicht weiter erstrecken, da er der Natur des Essere ideale Rosmini's eine durchaus falsche Deutung gibt und dasselbe nach der gewohnten Weise der Gegner Rosmini's mit der göttlichen Essenz identificirt. In Folge seines Nichtverstehens der Seinsidee Rosmini's muß er auch die thomistische Lehre vom Sein mißverstehen und kann die Seinsidee nur als Product des abstractiven menschlichen Intellectes fassen. Indem er die Seinsidee mit der göttlichen Essenz identificirt und nebenbei, wie Bulgarini[1] nachdrucksvoll hervorhebt, gegen die ausdrückliche gegentheilige Versicherung Rosmini's das Essere ideale als innerliches Element der contingenten Dinge bezeichnet, konnte er dazu kommen, die Rosmini'sche Doctrin des Pantheismus zu zeihen und in der Idee des Essere universale die grundsätzliche Verneinung einer supranaturalen Ordnung zu erkennen. Bulgarini macht bemerklich, daß der Satz, das Esse sei ein

[1] Una nuova accusa mossa da Sua Eminenza Reverendissima il Card. Zigliara al sistema filosofico di A. Rosmini. Genua, 1855.

innerliches Element der contingenten Dinge, Suarez angehöre und von Rosmini bekämpft werde,[1] wie denn überhaupt die Rosminianer ihren Streit mit den in der Civiltà sich verlautbarenden Gegnern als Kampf gegen den Suarezianismus zu bezeichnen anfingen.[2] Der Sinn des Schlagwortes Suarezianismus ist, daß in den Schulen der Jesuiten Thomas nicht aus Augustinus, sondern aus Aristoteles erklärt werde, während bei Rosmini das Gegentheil der Fall war.

Moglia bleibt nicht bei den gegenwärtigen Verhältnissen stehen, sondern verfolgt die Geschichte des Thomismus von dessen erstem Entstehen angefangen bis auf die Gegenwart herab.[3] Er verkennt nicht, daß Thomas in den italienischen Schulen der letzten drei Jahrhunderte ungefähr so aufgefaßt werde, wie ihn heute Cornoldi auffasse. Aber die unleugbaren Beziehungen der thomistischen Doctrin auf Augustinus und Plato lasse eine derartige Auffassung als kaum berechtigt erscheinen. Man weiß, wie die Kirchenväter in ihrer Mehrheit sich zu Aristoteles stellten; es ist von vorneherein schwer glaublich, daß Thomas die aristotelische Doctrin in einer solchen Weise hätte interpretiren wollen, welche ihn mit dem Platonismus Augustin's in augenfälligen Widerspruch setzen mußte. Auch sein Verhältniß zu Bonaventura und zum Franciscaner-Orden spricht dagegen. Moglia gibt zu, daß Thomas als Schüler des Albertus Magnus, des großen Experimentalphilosophen, die von demselben der Dominicanerschule ertheilte Richtung respectirt und gewisse platonische Formeln vermieden habe, welche unter seinen Ordensgenossen anstößig hätten auffallen können. Cornoldi's Dafürhalten, die vom kirchlichen Oberhaupte ausgegangene Ermunterung zum Studium der Thomistik gelte den Lehren Molina's und Suarez', beruht auf einer Illusion. Es begreift sich, daß Rosmini, der in unserem Jahrhundert zum erstenmale wieder auf den echten Thomas hinwies, vielseitig mißverstanden und angefeindet werden mußte; der gesammte philosophische Unterricht lag in den Händen der Suarezianer, selbst ein Mamiani konnte sich dem geistigen Einflusse derselben in seiner Auffassung der thomistischen Doctrin nicht entziehen.

---

[1] Vgl. Bd. I, S. 364.

[2] Vgl. Agost. Moglia, I Suareziani e l'Abate Rosmini. — Spirito di contesa nei filosofi Suareziani. Beide kleine Schriften, in Piacenza erschienen, sind Vorläufer der in der folgenden Note zu erwähnenden größeren Schrift Moglia's.

[3] La filosofia di San Tommaso nelle scuole italiane. Piacenza, 1885.

Sie hatten sich in die aus dem 17. Jahrhundert ererbte Interpretation der thomistischen Lehre so hineingelebt, daß sie eine andere Auslegung derselben für geradezu unmöglich hielten. Daher die Anklage gegen die Anhänger Rosmini's, daß sie im Widerspruche gegen die vom Oberhaupte der Kirche erlassenen Weisungen, statt an Thomas sich anzuschließen, an Rosmini festzuhalten fortfuhren und damit der durchgreifenden Wirkung der päpstlichen Anordnung hindernd entgegenträten. Der Papst denkt indeß größer als die für die ausschließlichen Custoden der thomistischen Doctrin sich ausgebenden Suarezianer, welchen Moglia die bereits bei Ferrè sattsam zur Sprache gebrachten Irrthümer des Empirismus, des Verwandelns der Empfindung in Intellection, die Identification des Realen mit dem Commune, des Intellectes mit dem der Seele von Gott eingesenkten Lichte zur Last legt.

Es gereicht uns zur Befriedigung, bei Moglia, trotzdem, daß er in dem schwebenden Streite auf der Seite der einen Partei steht, das Bemühen um eine geschichtliche Orientirung über den Stand der Sache wahrzunehmen. Die geschichtliche Orientirung ist einerseits die beste Apologie der edlen und hohen Intentionen Rosmini's, sie läßt aber andererseits in den streitenden Parteien zwei unvermittelte Gegensätze erkennen, welche nur mittelst der durch den Entwickelungsgang der neuzeitlichen Speculation nahegelegten Vertiefung der philosophischen Erkenntnißtheorie überwunden werden können. In der thomistischen Speculation sind Verstandes- und Vernunftdenken noch nicht auseinandergeschieden; Rosmini vollzog die Auseinanderscheidung beider in der durch die philosophischen Bildungszustände seines Zeitalters und durch seine katholische Überzeugungstreue ihm nahegelegten Weise. Es begegnete ihm hiebei, das Vernunftdenken einerseits als aprioristische Denkfunction, andererseits als eine der menschlichen Seele nicht schon an sich, sondern nur zufolge ihrer Berührung mit dem Lichtelemente der göttlichen Wahrheit zukommende Vermöglichkeit zu fassen, während diese, wenn sie der Seele nicht an sich eignete, ihr auch nicht durch die Berührung mit dem göttlichen Lichtelemente zu Theil werden könnte, ja eine solche Berührung gar nicht möglich wäre. Hier liegt die Schwäche des Rosminischen Denkconceptes, welche nur durch das Fortschreiten zu wahrhaft speculativen Denkconceptionen überwunden werden kann. Daß durch Rosmini's Denksystem der theologische Supranaturalismus geschädigt wäre, ist eine widersinnige Beschuldigung; die

Anklage auf Tendenz zur Ausschließung alles Supranaturalismus hebt sich durch den Vorwurf des Hinneigens zu einem excessiven, mit Bajus und Calvin verwandten Supranaturalismus auf. Das Verhältniß des Natürlichen zum Übernatürlichen im Bereiche des menschlichen Erkennens erscheint bei Rosmini, wie Ferrè[1] ganz richtig hervorhebt, als Verhältniß der natürlichen Offenbarung zu einer ihr nachfolgenden übernatürlichen Offenbarung. Zuerst muß dem Menschen das Licht der natürlichen Wahrheit offenbar werden; auf Grund dessen ist er auch der Reception des übernatürlichen Glaubenslichtes fähig, in welchem sich seine natürliche Erkenntniß zu vollenden hat. Der Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit wird von Rosmini als ein übernatürlicher Gnadenstand gefaßt; der Status naturae lapsae besteht ihm nicht einfach im Verluste der übernatürlichen Gnadengüter, sondern erscheint ihm als Stand einer positiven Desordination des Menschenwesens; die Meinung, daß dieser Stand der Desordination der natürliche Zustand des ursprünglichen Menschen gewesen wäre, wenn derselbe nicht im Stande der Gnade geschaffen worden wäre, erscheint ihm als unzulässige Concession an einen falschen naturalistischen Empirismus. Wir stehen hier vollkommen auf Seite Rosmini's; wir möchten aber nicht mit ihm für die Ansicht eintreten, daß Gott den Menschen auch im Stande der natürlichen Integrität ohne übernatürliche Gnade hätte schaffen können, nicht als ob dieß undenkbar wäre, sondern weil es eine rein abstracte Möglichkeit betrifft, deren Erörterung zu dem tieferen Verständniß der Sache nichts beiträgt, sondern eher von demselben ablenkt. Der Stand der sogenannten reinen Natur existirte niemals, und wird niemals zur Existenz gelangen, weil der Mensch in seiner ursprünglichen gottgesetzten Beschaffenheit über demselben stand, der gefallene Mensch aber unter demselben steht und durch die Heiligungsgnade wieder über denselben erhoben werden soll; seine Annahme kann sonach nur als eine neutralisirende Verwischung des Unterschiedes zwischen Idee und Wirklichkeit des Menschenwesens erscheinen. Da der in der Idee seines Wesens erfaßte Mensch nicht von seiner wesentlichen Bezogenheit auf Gott losgelöst gedacht werden kann, so muß das seiner Idee entsprechende Menschensein als ein durch die Gnade über sich selbst gehobenes gedacht werden, während umgekehrt das der Gnade beraubte Menschen sein nur als ein seiner

[1] Degli Universali VIII, p. 44.

Idee nicht entsprechendes und somit unter sich selbst hinabgesunkenes erscheinen kann.

Wir möchten uns keiner unbefugten Consequenzmacherei schuldig machen, und stehen daher von der Frage ab, ob nicht das Festhalten am Gedanken des indeterminirten Seins als ursprünglichen und ersten Gedankens der denkfähigen Menschenseele im gegebenen Falle sich als Hinderniß des vollen und rückhaltlosen Eingehens in die Concretionen des gottgesetzten geschichtlichen Menschendaseins erwies. Uns gilt der geschichtsphilosophische Standpunkt als die anthropologische Unterlage eines erleuchteten Theologismus, und die Geschichtsphilosophie insgemein als das wichtigste und vornehmste Gebiet der philosophischen Orientirung des Theologen, weil sich nur auf Grund einer derartigen Orientirung die der Theologie zukommende Universalität und Höhe des geistigen Umblickes behaupten läßt. Gioberti erfaßte seiner Zeit den comprehensiven Charakter der Theologie als einer auf der Realität des geschichtlichen Zeitdaseins des Menschen fußenden höheren Gesammtanschauung des Weltdaseins, nur daß es ihm zufolge der Nichterfassung des centralen Charakters des Menschenwesens nicht gelang, das makrokosmische sichtbare Weltdasein der Idee des Menschen einzuordnen, wie er weiter auch die thatsächlichen Unterschiede der verschiedenartig abgestuften Weltpotenzen in dem allgemeinen Begriffe der Kraft viel zu sehr neutralisirte, als daß es zu einer distincten Auseinanderhaltung und richtigen Aufeinanderbeziehung der beiden in der Idee des Menschenwesens geeinigten großen Ordnungen des Weltdaseins, der beiden Reiche der sichtbaren und geistigen Wirklichkeit hätte kommen können. Auf der Idee des im geschichtlichen Zeitdasein sich entfaltenden Menschendaseins fußend, befindet sich die Theologie und mit ihr die christlich-philosophische Weltbetrachtung auf ihrem eigensten, dem Wandel und Wechsel physikalisch-philosophischer Constructionen und Hypothesen entrückten Boden, womit nicht gesagt sein soll, daß die geschichtsphilosophische Ansicht vom Menschen nicht auch ein erklärendes Licht auf die allgemeine physikalische Weltlehre zu verwerfen im Stande sein sollte. Ein solches Licht ist vielmehr bereits in der Idee der intellectiven Menschenseele als höchster Form des sichtbaren Weltdaseins gegeben; in dieser Idee sind alle weiteren philosophischen Aussagen über das Wesen des sichtbaren Weltdaseins und dessen Beziehungen zu einer höheren übersinnlichen Wirklichkeit implicite bereits enthalten. Dieselben sind indeß doch wesentlich nur Relationsaussagen, in welchen das Wesen der

außermenschlichen Welt und Wirklichkeit mit vorzugsweiser Beziehung auf die Idee des Menschen bestimmt wird, so daß von einem absoluten Begriffe der sichtbaren Wirklichkeit ebenso Abstand genommen werden muß, wie von absolut sicheren Bestimmungen über die rein geistige Welt und Wirklichkeit, soweit dieselben über das Gebiet allgemeiner idealer Apprehensionen hinausgreifen wollen. Es scheint daher nicht angezeigt, die unmittelbare philosophische Basis des theologischen Denkstandpunktes in irgend einer bestimmten philosophischen Naturansicht zu suchen; es scheint vielmehr, daß die der Theologie zu Grunde zu legende philosophische Naturansicht sich gemäß der Weltstellung des Menschen zu bestimmen habe, daher eben nur diese die unmittelbare philosophische Basis der theologischen Weltanschauung abgeben kann.

B.

Die Wiedererneuerung des Giobertianismus als katholische Reaction gegen den Hegelianismus.

Wir können die Schilderung der literarischen Vertretung der Rosmini'schen Doctrin im heutigen Italien nicht schließen, ohne zugleich auch einige Blicke auf die spätere Geschichte des Giobertianismus zu werfen, dessen Vertreter, wie im Verlaufe dieses Buches zu ersehen war, zu den Rosminianern im Interesse einer gemeinsamen Vertretung christlich-philosophischer Überzeugungen mehrfach in nähere Beziehungen traten und eine Vermittelung der beiderseitigen Doctrinen anzubahnen versuchten. Hier handelt es sich indeß nicht um eine Charakteristik dieser uns bereits bekannten Vermittelungsversuche, sondern um eine nachträgliche Ergänzung der in den beiden vorausgegangenen Theilen dieses Werkes enthaltenen geschichtlichen Angaben über den Giobertianismus als selbstständige vom Rosminianismus unterschiedene Denkrichtung, und über die Stellung der Vertreter desselben zur kirchlichen Theologie und zur religiös-kirchlichen Frage im Allgemeinen. Vorerst aber sei einer zu den Ricordi biografici ecc. Massari's[1] ergänzend hinzutretenden Sammlung von Briefen Gioberti's gedacht, welche Domenico Berti, ein Landsmann Gioberti's,[2] vor ein paar Jahren

[1] Vgl. Bd. II, S. 4, Anm. 1.

[2] Vgl. über Domenico Berti Gubernatis, p. 139 sg.

veröffentlichte.[1] Wir lernen aus dieser Briefsammlung mehrere in unserer Lebensskizze Gioberti's ungenannt gebliebene Freunde desselben kennen, darunter seinen theologischen Collegen Pietro Riberi,[2] einen Anhänger Dettori's,[3] ferner den Turiner Abate Giovanni Baracco,[4] an welchen die weitaus größere Zahl der von Berti veröffentlichten Briefe gerichtet ist, und Giovanni Boglino,[5] S. Pellico's und Gioberti's gemeinsamen Freund. Ein Brief an Paolo Barone[6] hat Interesse durch die Aufschlüsse, welche Gioberti über den seinem schriftstellerischen Auftreten vorausgegangenen geistigen Entwickelungsproceß gibt. Die Briefe an Riberi, zwölf an der Zahl, umfassen (einen Brief aus Florenz 1828 ausgenommen) die Zeit von 1833 bis 1840, jene an Baracco die Jahre 1839 ff. bis März 1848. Der Zeit vor Beginn der politischen und staatsmännischen Wirksamkeit Gioberti's angehörig, betreffen sämmtliche Briefe ausschließlich die persönlichen und literarischen Angelegenheiten desselben, sind sonach ihrem Inhalte nach jenen verwandt, aus welchen wir die Schilderung des die Jahre 1833 bis 1848 umfassenden Lebensabschnittes Gioberti's zusammenstellten. Am Schlusse des Buches ist ein Brief des Cardinal-Staatssecretärs Gizzi an den Cardinalerzbischof von Cambray vom 16. März 1848 mitgetheilt, welcher Gioberti's Gesuita moderno betrifft, und im Auftrage des Papstes den Wunsch ausdrückt, der Erzbischof möge in geeigneter Weise auf Gioberti einwirken, um denselben zur Ermäßigung seiner leidenschaftlichen Sprache gegen die ohnedieß schwer bedrängten Jesuiten zu vermögen.

Die kirchliche Censurirung der Werke Gioberti's einerseits, andererseits die Enttäuschung der patriotischen Hoffnungen vieler Italiener, welche einst für Gioberti's Ideen sich begeistert hatten, verursachte einen zeitweiligen Rückgang des Interesses an Gioberti's Philosophie, welches indeß in Folge der Angriffe der italienischen Hegelianer auf

---

[1] Di V. Gioberti Riformatore Politico e Ministro con sue lettere inedite a Pietro Riberi e Giovanni Baracco. Florenz, 1881.

[2] Die näheren Angaben über Riberi in der von Berti seiner Briefsammlung vorausgeschickten Einleitung p. VI und auf pag. 1, not. 1 der Briefsammlung.

[3] Vgl. über Dettori Bd. II, S. 7.

[4] Vgl. über ihn Berti's Einleitung p. VII.

[5] Vgl. über denselben Berti's Briefsammlung p. 245, not. 2.

[6] Vgl. über P. Barone Bd. I, S. 158.

Gioberti's Philosophie neu auflebte.[1] Einer der eifrigsten Anwälte derselben war Pietro Luciani, dessen Apologie der Gioberti'schen Doctrin durch Spaventa's Kritik derselben[2] hervorgerufen war. Luciani ist uns nebstdem als Anwalt der katholischen Mission des italienischen Volkes begegnet,[3] so daß wir auch auf diesem Grunde bei seinen uns mittlerweile genauer bekannt gewordenen Schriften etwas länger zu verweilen haben.[4]

Luciani's Replik auf Spaventa's Kritik der Gioberti'schen Doctrin war nur der Vorläufer jenes größeren, bereits an einem früheren Orte genannten Werkes,[5] in welchem die Philosophie Gioberti's als die wahrhaft nationale Philosophie Italiens erwiesen werden sollte. Luciani gab ihm den Titel: Gioberti e la filosofia nuova italiana.[6] Als die neue italienische Philosophie konnte er die dazumal an der Universität Neapel zu einer dominanten Stellung gelangte Hegel'sche Philosophie bezeichnen, von deren Einflüssen auf das geistige und öffentliche Leben Italiens er das Schlimmste befürchten zu müssen glaubte. Er begründet seine Besorgnisse aus dem geschichtlich feststehenden verderblichen Einflusse fremder Bildungselemente auf das italienische Leben. Dieses wurde der Reihe nach spanischen, französischen und französisch-deutschen Einflüssen diesbar, und nunmehr soll directer deutscher Einfluß zur Herrschaft gelangen. Der in das 16. Jahrhundert fallende spanische Einfluß war der mindest schädliche, da einerseits die Widerstandskraft des italienischen Geistes dazumal noch nicht gebeugt war, andererseits zufolge der Stammesverwandtschaft der Italiener und Spanier eine gewisse geistige Homogeneität zwischen beiden Nationen statthat. Weit schlimmer gestalteten sich bereits die Folgen der überhandnehmenden Einwirkungen der französischen Literatur; diese waren es, welche in einem Cuoco und M. Pagano die in Vico ungeschwächt gebliebene divinatorische und erfinderische Geistesanlage ertödteten. Als

[1] Vgl. Bd. III, SS. 238 und 314.

[2] Vgl. Bd. II, S. 246, Anm. 3.

[3] Vgl. Bd. II, S. 420.

[4] Luciani's Werke seit 1861 sind der Reihe nach folgende: Il pensiero moderno. — Del libro di B. Spaventa della filosofia di Gioberti. — Gioberti e la filosofia nuova italiana. — Libera Chiesa in libero stato. — Roma Capitale d' Italia. — Del destinato religioso d' Italia. — Dell' errore (Doctordissertation).

[5] Vgl. Bd. III, S. 314, Anm. 3.

[6] In drei Bänden. Neapel, 1866—1872.

die französische Philosophie durch Aufnahme deutscher Elemente sich deteriorirte, blieb es den Italienern nicht erspart, auch mit der verschlechterten französischen Eigenart sich befreunden zu müssen, in welcher ein dem italienischen Geiste noch weit mehr widerstrebendes Element den Italienern aufgedrungen wurde.[1] Welche Wirkungen der nunmehr um sich greifende rein deutsche Einfluß nach sich ziehen müsse, ist aus der Literatur des italienischen Hegelianismus sattsam zu entnehmen. Die den heiteren klaren Himmel Italiens bewölkenden Nebelgebilde des Hegelthums sind die reine Negation des italienischen Wesens und Geistes auf politischem, schönwissenschaftlichem, philosophischem und religiösem Gebiete. Die Hegel'sche Philosophie bekennt sich auf politischem Gebiete zum Fatalismus des Geschehenlassens, entbehrt des vorschauenden Geistes, sanctionirt die factisch bestehenden Zustände als Werke der absoluten Vernunft, rechtfertigt aber andererseits durch diese absolute Vernunft auch alle revolutionären Bewegungen und Erschütterungen. Die Signatur der Hegel'schen Doctrin ist sonach politischer Indifferentismus, welcher gegen Gioberti's begeisterte Freiheits- und Vaterlandsliebe auf das Uebelste absticht. Ebenso lähmend und verwüstend erweist sich der Einfluß des Hegelianismus auf dem Gebiete der heimischen Poesie und Kunst; Hegel mißachtet das antike Kunstideal, dessen Hütung und Bewahrung der italienischen Nation anvertraut wurde, und huldigt auf dem Gebiete des Geschmackes einem vagen Kosmopolitismus, welcher sich mit den ewigen unwandelbaren Gesetzen des Schönen nicht verträgt. Dem politischen Indifferentismus der Hegel'schen Doctrin entspricht somit weiter auch der ästhetische Indifferentismus und die völlige Abgestorbenheit des Kunstgefühles. Der Hegelianismus zerstört die Religion und die antike italische Philosophie; die Hochhaltung und Pflege beider gehört zu den Ruhmestiteln und wesentlichsten Lebenselementen der italienischen Nation, daher auch aus diesem Grunde das Hegelthum als ein dem italienischen Geiste feindseliges und verderbliches Element zu erachten ist.

Die Hegelianer rühmen sich, die absolute Wissenschaft inne zu haben, welche als letztes und reifstes Product aus der Entwickelungsgeschichte des philosophischen Geistes sich herausgesetzt habe. In Wahrheit

---

[1] Luciani citirt hier aus Gioberti's Protologia II, p. 367 ein ironisches Witzwort über die die Italogalli in ihrem Einflusse auf das italienische Geistesleben ablösenden Gallotedeschi.

ist die angebliche absolute Wissenschaft eine alle individuelle und nationale Eigenart aufhebende und neutralisirende charakterlose Allgemeinheit. Gioberti erkannte die dem italienischen Geistesleben von dieser Seite her drohende Gefahr und suchte ihr dadurch zu begegnen, daß er der auf platonischer Grundlage zu erneuernden neuzeitlichen Philosophie den Charakter einer wahrhaften ausdrucksvollen Universalität zuzuwenden bemüht war; nicht neutralisirende Ausgleichung, sondern tiefste geistige Durchbildung und innerliche Vermittelung aller aus der welthistorischen Entwickelung des philosophischen Menschheitsgeistes herausgesetzten Denkanschauungen von weltgeschichtlicher Bedeutung war das Ziel, dessen Anstrebung er sich in seinen philosophischen Bestrebungen zur Aufgabe setzte. Man kann ihn daher nicht eines einseitigen exclusiven Italianismus beschuldigen; er verkannte nicht das geistig Berechtigte in den Philosophien anderer Nationen, forderte aber selbstständige, freie Aneignung desselben unter Ausscheidung der incorrecten und mit der Eigenart des italienischen Genius nicht verträglichen Elemente fremdländischer Anschauungen. Das Correctiv derselben war ihm in der Erbweisheit der vergangenen Zeiten gegeben, deren Bewahrung und Vermittelung an die übrigen Culturvölker der italienischen Nation als providentiell gefügter Beruf zugefallen war. Das italienische Interesse fällt hier mit dem allgemeinen menschheitlichen Interesse zusammen; dem ersteren untreu werden, heißt das letztere verkennen.

Gioberti war vollkommen dazu berufen, der Reformator der italienischen Philosophie und Erneuerer der neueuropäischen Philosophie zu werden. Am Anfange des 19. Jahrhunderts geboren, hatte er die gesammte philosophische Entwickelung des Jahrhunderts in sich geistig durchgelebt und war in der Vollkraft seines Alters, im 35. Lebensjahre, bei jenem Denkstandpunkte angelangt, welchen er einige Jahre später nach reiflicher Meditation und vielseitiger Orientirung als Schriftsteller zu vertreten begann. Als er seine Introduzione veröffentlichte, war er innerlich schon vollkommen mit sich selber fertig; Alles, was er nach diesem Werke schrieb, war nur weitere Ausführung und Entwickelung dessen, was nach seinen allgemeinen Grundzügen in der Introduzione als endgiltiges Resultat seines Forschens aufgestellt war. Sein Vorgehen in der successiven Darlegung seines philosophischen Denksystems war ein vollkommen planmäßiges; er veröffentlichte zuerst den auf praktische Erfolge abzweckenden exoterischen

Theil seiner Lehre,[1] während er sich die Darlegung des akroamatischen Inhaltes derselben[2] für spätere Zeiten vorbehielt. Er wollte durch die Veröffentlichung des faßlicheren Theiles seiner Lehre zuerst die Nation im Ganzen, im Besonderen auch die mit der geistigen und sittlichen Erziehung des größeren Theiles der Nation betraute Geistlichkeit gewinnen, um sodann die für seine geistige Wirksamkeit vollkommen vorbereitete Nation in das Innere seiner Lehre einzuführen. Er mußte sich für den Anfang eine gewisse Zurückhaltung auferlegen, um die Vorurtheile eines großen Theiles der Nation, der für seine Reformprojecte noch nicht reif war, zu schonen; er durfte hoffen, daß, nachdem die gesammte Nation in die lebendige Action der geistig-politischen Selbsterneuerung hineingezogen sein würde, die der Verwirklichung seiner Ideale entgegenstehenden Hindernisse von selbst hinwegfallen und die Dinge mit Naturnothwendigkeit sich so gestalten würden, wie es Gioberti in stiller philosophischer Beschaulichkeit vorausbedacht und durch sein erstes schriftstellerisches Auftreten vorzubereiten begonnen hatte.

Wir können uns mit dieser Auffassung der Wirksamkeit Gioberti's nicht einverstanden erklären. Luciani legt zu viel Prämeditirtes in das Wesen Gioberti's, dessen natürliche Geradheit und Offenheit sich damit nicht vertragen hätte. Gioberti ließ sich, nachdem er die ersten festen Anhaltspunkte seines philosophischen Denkstrebens gewonnen hatte, von den Inspirationen seines Genius leiten und wurde in der successiven Auswickelung seiner Ideen gleichsam unwillkürlich von Stufe zu Stufe weitergeführt. Er fühlte sich hiebei von der allgemeinen Stimmung seines Zeitalters getragen und war weit davon entfernt, auf eine praktische politische Wirksamkeit zu hoffen oder den Eintritt einer solchen auch nur zu ahnen. Seine Beziehungen während seines Brüsseler Aufenthaltes zum päpstlichen Nuntius Fornari, seine auf Erlangung einer Lehrwirksamkeit in Rom oder Pisa gerichteten Wünsche und Hoffnungen lassen erkennen, daß er gerne auf eine rein geistige Wirksamkeit sich beschränkt und der Entwickelung der Dinge in seinem Vaterlande ohne persönliches Eingreifen in dieselben zusehen zu können vorgezogen hätte.

[1] Dieser wird von Luciani in den zwei ersten Bänden seines Werkes: Gioberti e la filosofia nuova italiana, dargestellt.

[2] Vom akroamatischen Theile der Lehre wird im dritten Bande des in voriger Anmerkung genannten Werkes gehandelt.

Luciani nimmt einen strengen inneren Zusammenhang zwischen der früheren und späteren philosophischen Epoche Gioberti's, zwischen der Introduzione und Protologia an und sieht in letzterer die denknothwendig geforderte Ergänzung und vollkommene Entwickelung des Lehrinhaltes der ersteren. Demzufolge ist auch seine Darstellung der Lehre Gioberti's vornehmlich aus der Protologia geschöpft. Der Unterschied des methodischen Vorgehens zwischen der Introduzione und Protologia besteht darin, daß während in ersterer von der ursprünglichen Intuition ausgegangen und von dieser zur Reflexion übergegangen wird, in der Protologia das Ergebniß der Reflexion auf die Intuition zurückgeführt und mit derselben vermittelt wird. Gioberti leitet die Protologia mit einer Darlegung des Unterschiedes zwischen intuitiver und reflexiver Erkenntniß ein. Rosmini und Cousin verkennen die Bedeutung desselben, indem sie ihn als einen bloß graduellen Unterschied ansehen; der Unterschied ist ein qualitativer und besteht darin, daß die Intuition das reine Intelligibile, die Reflexion das mit dem Sensibile vermischte Intelligibile, das Seiende zusammt dem Existenten zum Objecte hat. In Kraft seiner klaren Einsicht in das Wesen des Unterschiedes zwischen Intuition und Reflexion sieht sich Gioberti in den Stand gesetzt, den reflexiven Denkstandpunkt des menschlichen Geistes zu überschreiten, innerhalb dessen Rosmini und Cousin befangen blieben, und zur Ergreifung der idealen Objectivität und Exteriorität vorzudringen.

Die Perception des Ens intelligibile erzeugt den immanenten Gedanken, dessen Synthese mit dem Ens intelligibile mit der Synthese zwischen Geschöpf und Schöpfer im continuirlichen göttlichen Schaffensacte zusammenfällt. Dieselbe ist weit verschieden von allen anderen Synthesen, somit auch von jener zwischen dem menschlichen Geiste und den äußeren Objecten, daher die vom Standpunkte des reflexiven Denkens gemachte Unterscheidung zwischen Subject und Object auf das Verhältniß des immanenten Gedankens zu seinem Objecte nur unter vielen Einschränkungen und Modificationen anwendbar ist. Im Stande des reflexiven Denkens ist das Subject kein Product des Objectes, sondern coexistirt mit demselben und nimmt als voraus existirendes die Action des Objectes in sich auf und dauert nach Vorübergang der Actionen des Objectes zu existiren fort. Das Gegentheil alles dessen ist zu sagen bezüglich des Verhältnisses des immanenten Denkens zu seinem Objecte. Zwischen beiden besteht eine engste Einigung, welche irgend eine Reaction der intuitiven Kraft auf das Seiende nicht

zuläßt und dem Verhältniß der Wirkung zu ihrer schöpferischen Ursache entspricht. Obschon wir in das Mysterium dieses Verhältnisses nicht einzudringen vermögen, wissen wir doch so viel, daß die schöpferische Thätigkeit eine continuirliche immanente Thätigkeit ist, die so lange fortdauert, als das geschaffene Ding dauert, und daß sie weder in noch außer ihrer Wirkung ist, sondern das Gewirkte von allen Seiten umfaßt und es innerlichst durchdringt, gemäß der christlich-ontologischen Formel: In Deo vivimus, movemur et sumus. Das Ens intelligibile schafft somit auch den menschlichen Gedanken durch eine immanente continuirliche Action, durch welche es sich demselben kenntlich macht; es ist weder innerhalb noch außerhalb desselben, sondern erfüllt denselben mit seiner Unendlichkeit, daher das menschliche Denken dem Ens intelligibile immanent ist. Daraus ergibt sich die wichtige Folgerung, daß Gottes Schöpferkraft nicht bloß auf discursivem Wege, sondern auch durch einfache Intuition erkannt werden kann.

Unsere immanente Anschauung des Ens intelligibile darf nicht als Bethätigung einer geistigen Activität am Objecte der Anschauung genommen werden; eine solche Bethätigung hat erst im reflexiven Denken statt, dessen Thätigkeit die Existenz des Geistes zur Voraussetzung hat, während in dem die immanente Anschauung wirkenden creativen Acte die Existenz des Geistes gesetzt wird. Im reflexiven Denken verhält sich der Geist selbstthätig, die immanente Anschauung aber ist ein reines Passivitätsverhältniß des Geistes zu Gott, ein mit der creativen Selbstmanifestation des Ente intelligibile unabweislich gegebenes Sehen desselben. Dieses nothwendige Sehen ist wol auch ein Thätigsein, ja die Grundwurzel aller geistigen Thätigkeit, indem die reflexive, in zeitlicher Aufeinanderfolge vor sich gehende Thätigkeit nur eine Anwendung der immanenten Thätigkeit des Geistes auf ein particuläres Object ist, und daher auch nicht das Wirkungsvermögen der Seele zu erschöpfen vermag, weil sie eben nicht auf das direct angeschaute Seiende, sondern bloß auf das reflectirte Seiende, d. i. auf die percipirten Existenzen sich bezieht. Das Thätigsein im reflexiven Stande heißt Wille, der aber eben durch die continuirliche göttliche Creation des Geistes hervorgebracht wird. Dieß ist der Sinn der von den Bannezisten gelehrten Praemotio physica.

Wir haben, ehe wir in Luciani's Darlegung des philosophischen Denkinhaltes der Protologia weiter fahren, an uns die Frage zu stellen, welcher philosophische Erkenntnißgewinn sich auf Grund des

dargelegten Unterschiedes zwischen intuitiver und reflexiver Erkenntniß erzielen lassen möchte. Zunächst fällt in die Augen, daß Gioberti in seinem Bemühen, das seelische Denkwesen möglichst tief und central in seiner hinter dem Unterschiede vom Denken und Wollen zurückliegenden Einheit zu fassen, dem Unterschiede zwischen Erkennen und Wollen nicht gerecht wird. Er faßt das seelische Wesen wesentlich als geschöpfliche Strebepotenz, deren absolutes Ziel kein anderes als Gott selbst sein könne. Dieß ist an sich ganz richtig; gewiß ist der in der menschlichen Seele schlummernde Urzug zum Göttlichen das Tiefste, was dieselbe im Grunde ihres Wesens in sich birgt. Es geht aber nicht an, diesen Urzug des Gemüthes sofort in einen Erkenntnißact umzuwandeln und aus dem latenten Strebeacte des Gemüthes einen Intuitionsact zu machen, indem vielmehr umgekehrt jener im tiefsten Wesen der Seele gegründete Strebeact, der an sich eine dunkle, verborgene Regung ist, im Lichte der Idee des aus seinen urhaften Beziehungen zu Gott verstandenen Seelenwesens aufgehellt und zum Verständniß seiner selbst gebracht werden soll. Es ist allerdings richtig, daß die Seele in der Tiefe ihres gottgesetzten Wesens nur aus Gott verstanden werden könne; sie kann aber aus Gott nur insofern verstanden werden, als sie in ihrem selbsteigenen Wesen verstanden ist, welches keineswegs, wie es nach Gioberti scheinen möchte, im gottgewirkten Denken der Seele aufgeht, da vielmehr Art und Modus des seelischen Denkens aus dem gottgesetzten Wesen der Seele als gottesbildlichen selbstigen Seins zu erklären ist. Dem geschöpflichen Selbstsein der menschlichen Seele entspricht ein Selbstdenken derselben, dessen Wesen im Reproduciren der göttlichen Gedanken oder Ideen besteht und deßhalb specifisch Idealdenken heißt im Unterschiede von dem auf das Erscheinende als solches gerichteten logisch-begrifflichen Denken, welches im Gegensatze zu dem in die Tiefen der Dinge greifenden Idealdenken wesentlich empiristisches, von den Eindrücken der Dinge abhängiges Denken ist. Das reflexive Denken, welches Gioberti der ursprünglich vorhandenen und permanenten Intuition nachfolgen und durch dieselbe getragen sein läßt, entspringt aus der Wechselduchdringung des idealen und empiristischen Denkens, ist also nicht, wie es nach Gioberti erscheinen möchte, die Grundform des den Dingen zugewendeten Denkens, sondern eine zusammengesetzte abgeleitete Form des menschlichen Denkens, welche die empiristische und ideale Apprehension der Dinge zu ihrer Voraussetzung hat. Die Intuition und immanente Activität Gioberti's

löst sich bei näherem Zusehen in eine an sich gegenstandlose Activität auf, die, wie es scheinen möchte, einen Realinhalt erst durch das Denken der Weltdinge erlangen kann, indem Gott als das Unendliche das menschliche Denken schlechthin übersteigt.

Gioberti bestimmt das Verhältniß der immanenten Activität zu den successiven Acten des reflexiven Denkens als ein Verhältniß des Ganzen zu seinen Theilen, indem die immanente Activität die ganze Seele umfaßt, während die reflexive und mittelbare Thätigkeit sich in partielle und particuläre Acte auflöst. Die unmittelbare Activität ist das Denken als solches, die mittelbare Activität die Determination und Circumscription des Denkens. Darnach könnte es scheinen, als ob die kosmische Wirklichkeit das eigentliche Object des menschlichen Denkens sei, und Gott oder das Unendliche nur als causale Voraussetzung desselben für das Denken eine Bedeutung habe; dieser Annahme tritt indeß Gioberti durch die Art und Weise entgegen, in welcher er die Unterscheidung zwischen Denken und Wollen vornimmt. Das Denken fällt mit der unmittelbaren immanenten Activität zusammen, und geht sonach dem Wollen voraus, welches der Sphäre der reflexiven Thätigkeit angehört. Das Denken als solches hat ein unendliches Princip und Object, der Wille als Attention ein endliches Princip und Object. Das Denken als solches erzeugt die Perception und Idee des Seienden und die Richtung auf das Gute in universaler Beziehung; der Wille erzeugt die Perceptionen und Ideen der Existenzen und die auf das Particuläre gerichteten Begehrungen.

Gioberti glaubt aus dem der Reflexion vorausgehenden Stande des Geistes auch schon den Persönlichkeitsgedanken begründen zu können. Activität und Denken fallen zusammen; Persönlichkeit ist die sich selbst durchdringende denkende Activität. Die Persönlichkeit ist die Wurzel des Willens, nicht umgekehrt der Wille die Wurzel der Persönlichkeit. Die primitive Activität und das primitive Denken reflectiren sich in sich selber in Einem Acte, der einen doppelten Terminus hat, nämlich sich selbst und das Seiende. Wir finden in dieser Bemerkung Gioberti's allerdings die Selbstigkeit der geistigen Innerlichkeit des Menschen zum Ausdrucke gebracht, glauben aber, daß die Selbstigkeit des seelischen Wesens nicht schon die Persönlichkeit sei, sondern nur den Ansatz zu derselben bilde, welche als Selbstgewirktes aus dem successiv vor sich gehenden Selbstgestaltungsprocesse der seelischen Innerlichkeit mehr und mehr heraustritt. Person ist der

Mensch wol von Natur aus, eine Persönlichkeit constituirt er aber nur durch sein selbstiges Thun. Hieraus erhellt zugleich die Wichtigkeit der psychologisch-anthropologischen Fundirung der Geistes- und Erkenntnißlehre, welcher sich Gioberti vom Standpunkte seiner ontologischen Gnoseologie aus enthoben erachtete. Die Folge hievon war, daß sich ihm der Einblick in die concrete Innerlichkeit des seelischen Wesens verschloß; er scheidet das menschliche Seelenwesen in einen außerzeitlichen und in einen dem Gesetze der zeitlichen Succession unterworfenen Theil auseinander,[1] während es doch etwas Außerzeitliches im geschöpflichen Seelenwesen nicht geben kann und andererseits das Unterworfensein unter das Zeitgesetz successiv dadurch überwunden wird, daß das in seiner Selbstigkeit mehr und mehr hervortretende seelische Wesen in seinem prämeditirten selbstigen Thun seine Zeit sich selber schafft. Das seelische Selbstwesen des Menschen ist wesentlich überzeitlicher Natur und affirmirt diesen seinen Wesenscharakter in der Beziehung seines freithätigen Thuns und Lebens auf die dasselbe orientirenden überzeitlichen Ideen, welchen gemäß sich bestimmend es seinem Zeitdasein einen unvergänglichen Inhalt einbilden und sich selbst zum ewigen Sein in Gott vollenden soll. Demnach fällt auch dasjenige, was Gioberti die reflexive Thätigkeit nennt, nicht so sehr unter die Zeit, daß es nicht zugleich auch relativ über der Zeit stünde, weil sonst das gesammte selbstthätige Thun des Menschen in zeitlichen Bezogenheiten aufgehen müßte.

Gioberti läßt das im Stande seiner primitiven immanenten Thätigkeit schlechthin Eine seelische geistige Sein in eine Dualität von Acten auseinandergehen: Wille und Attention, welche letztere auf sich selbst sich zurückbeugend Reflexion heißt, und zwar Reflexion im eigentlichen Sinne. Denn eine Reflexion in sich selber hat bereits auch im primitiven Denken statt,[2] aber unbewußt und in außerzeitlicher Weise, während von der Reflexion im eigentlichen Sinne das Entgegengesetzte gilt.

---

[1] La distinzione fra il pensiero immanente e il successivo in Gioberti ha rispetto all' essenza . . . . . l' uno è continuo ed estemporaneo, l' altro discontinuo e nel tempo. O. c. III, p. 46.

[2] Questo riflettersi in sè del pensiero primitivo è una sua proprietà come l' intelligenza e l' attività stessa con cui fa una cosa medesima. Nasce coll' esistenza stessa del pensiero ed emana dall' ente creante. Perciò tal riflettersi non muove dal pensiero come già esistente, ma dal pensiero in quanto viene all' atto di essere. O. c. III, p. 55.

Sie geht von dem bereits existenten und somit sensiblen Geiste aus und führt in's seelische Erkenntnißleben die subjectiven Elemente ein, welche aus dem primitiven immanenten Denken ausgeschlossen sind und ausgeschlossen bleiben müssen, weil es sonst keine objective Erfassung des rein Intelligiblen gäbe.[1] Der Eintritt der Reflexion als freiwilligen Actes bedeutet den Uebertritt aus der rein ontologischen Ordnung in die psychologische, und ist durch Ursachen motivirt, die aus der Natur der Dinge sich ergeben. Die Unvollkommenheit der Intuition bringt mit sich, daß die Essenz als suprainteligibel erscheint, wie wir in der That das Seiende nur als schaffendes, d. i. nach seiner Bekundung im Organismus des Existenten erfassen. Wir haben nur eine relative Erkenntniß des Absoluten, nämlich in dessen Bezogenheit auf die Vielheit der Existenzen; somit tritt in unseren Gedanken vom Absoluten nothwendig die reale Vielheit der Existenzen ein. Damit wird das Denken der zeitlichen Ordnung zugewendet, deren Nacheinander dem aus dem primitiven Stande der Immanenz heraustretenden menschlichen Denken entspricht. Der aus dem Stande des immanenten Denkens heraustretende Geist findet sich in seiner Reflexion auf sich selbst nothwendig in die Ordnung der sinnlichen Dinge hineingestellt und muß demnach auch in seinen reflexiven Denkfunctionen vom Sinnlichen ausgehen, um sich von demselben zum rein Intelligiblen zu erheben, nachdem er mittelst der ursprünglichen, dem Stande des immanenten Denkens angehörigen Reflexion vom Intelligiblen zum Sinnlichen herabgestiegen ist.

Diese doppelte Bewegung des Geistes vom Intelligiblen zum Sinnlichen herab und von diesem wieder zum Intelligiblen aufwärts entspricht dem doppelten creativen Cyklus des Hervorganges der Existenzen aus dem Seienden und der Rückkehr derselben zum Seienden. Wir sehen somit die Psychologie durch Vermittelung der Erkenntniß lehre mit der Kosmologie in Verbindung gesetzt und mit derselben engst verschlungen. Nun ist es wol ganz richtig, daß der Mensch aus sich die Welt, und aus der Welt sich selbst verstehen solle. Dieses reciproke Verständniß kann indeß doch nur auf Grund einer distinc-

[1] Il che non accade nella cognizione spontanea del Cousin e diretta del Rosmini, dove lo spirito con un atto proprio volitivo e temporaneo apprende l'assoluto, e con l'assoluto sè medesimo, quindi la mescolanza del soggetto e dell'oggetto, del sensibile e dell'intelligibile sin dal primo istante dello esersizio del pensiero. O. c. III, p. 56.

testen Scheidung beider Erkenntnißgebiete statthaben; Selbstkunde und Weltkunde sind und bleiben zwei von einander entschiedenst abgegrenzte und innerlich verschiedene Erkenntnißgebiete. Da überdies die philosophische Weltkunde durch die speculative Selbstkunde bedingt und getragen ist, so muß die Psychologie, anstatt der philosophischen Weltkunde eingegliedert zu werden, derselben als orientirende Grunddisciplin vorausgehen, womit der von Gioberti so ängstlich gemiedene psychologische Subjectivismus geradezu zur unerläßlichen Vorbedingung einer echt speculativen Weltkunde gemacht wird. Die Orientirung am Gottesgedanken ist wol für beide Erkenntnißgebiete nothwendig, hat aber ihre Stütze im menschlichen Selbstgedanken, daher Gioberti's Denkverfahren, in welchem der Gesammtinhalt der philosophischen Erkenntniß auf den mit dem Gottesgedanken identificirten Seinsgedanken gestützt wird, sich als unthunlich erweist.

Zufolge der durchgängigen inneren Wechselbeziehungen zwischen dem menschlichen Selbst- und Gottesgedanken und beider mit dem menschlichen Weltgedanken besteht allerdings ein lebendiges Ineinander der Seelenlehre, Gotteslehre und Weltlehre, so daß jeder einzelne dieser drei einander integrirenden Theile der Gesammtphilosophie den Inhalt der beiden anderen auf seine Weise in sich reflectirt. Und so kann es nicht fehlen, daß speciell die im Gottesgedanken vertiefte Seelenlehre auch die im seelischen Sein und Wirken sich darstellende Nachbildung des göttlichen Seins und Wirkens zum Ausdrucke bringt. Dem widerstrebt aber gerade die so sehr und so unmittelbar in den Gottesgedanken versenkte psychologische Grundconception Gioberti's. In ihr weist sich kein Thun der Seele auf, welches als Nachbildung des in der Formula ideale ausgedrückten göttlichen Thuns verstanden werden könnte. Die Formel lautet: L' Ente crea le esistenze; die Seele hat als bloß Existentes und nicht Selbstseiendes nicht das Vermögen einer reproductiven geschöpflichen Nachbildung des göttlichen Thuns; sie hat bloß das Vermögen einer activen Zurückbeziehung ihrer selbst auf das im göttlichen Seienden gegebene Endziel ihres selbstthätigen Strebens, und selbst hierin kann sie niemals zu einem endgiltigen Abschlusse kommen, weil das Endliche nur in einer continuirlichen Annäherung an das Unendliche begriffen sein kann, ohne es je zu erreichen. Eben dieß, daß die Seele in keinerlei Weise als selbstseiende über das gottgewirkte Weltdasein hinausgehoben ist, verursacht bei Gioberti das Aufgehen der Psychologie in der Kosmologie;

die Entwickelung der Seele kann nur den kosmischen Proceß in sich reflectiren, nicht aber das denselben causirende göttliche Thun in ihrem Selbstleben nachbilden. Gioberti subsumirt den Begriff der Seele unter den gemeinsamen Begriff alles Existenten als Kraft; jede Kraft muß sich entwickeln, die Entwickelung ist ein in der Replication der strebenden Kraft auf sich selbst statthabendes Zurückstreben des Existenten zum Seienden. Dieses Zurückstreben wird durch die geistigen Kräfte des Universums dargestellt, indem diese allein das Seiende denkend zu erfassen und zum Objecte ihres Strebens zu machen im Stande sind. Damit kommt wol die höhere Weltstellung derselben zum Ausdrucke; aus der Art und Weise aber, wie Gioberti das Verhältniß derselben zum Göttlichen als Unendlichem auffaßt, ergibt sich zugleich auch das Unvermögen derselben, das Überweltliche zu ergreifen und sich in den Stand eines überweltlichen Seins aufzuschwingen. In dem Verhältniß des immanenten Denkens zum reflexiven Denken schattet sich das Verhältniß des Seienden zum Existenten, Gottes zur Welt ab, jedoch so, daß hiebei die passivistische, das wahrhafte Selbstsein der Seele ausschließende Grundauffassung des Seelenwesens zum significanten Ausdrucke kommt. Die Seele ist im Grunde ihres Wesens nur lauter Gewirktsein und auch ihr erstes ureigenstes Erkennen nur receptives Schauen. Ihr relatives Selbstleben beginnt erst im Stande des reflexiven Erkennens, in dessen successiver Entwickelung ein Theil dessen, was die Intuition in sich faßt, zum Gegenstande einer bewußten expliciten Erkenntniß wird.

Luciani sieht in Gioberti's Auffassung des Verhältnisses der Intuition zur Reflexion einen christlich rectificirten Platonismus. Die Intuition faßt alles dem menschlichen Geiste zugängliche Wahre in sich; dieß ist auch die Meinung Plato's, welcher der menschlichen Seele eine virtuelle Erkenntniß des idealen Objectes von Natur aus eignen läßt. Plato irrte nur darin, daß er, um den Besitz dieser virtuellen Erkenntniß zu erklären, einen vorweltlichen Existenzstand der Seele, einen der zeitlichen Existenz der Seele vorausgegangenen Stand des Versenktseins in die Anschauung der ewigen Ideen annahm, und demzufolge das dem sinnlich Erscheinenden zugewendete reflexive Denken als Denken der Wiedererinnerung auffaßte. Er verwandelte das gleichzeitige Doppelleben der Seele in eine Aufeinanderfolge zweier verschiedener Lebenszustände in vorzeitlicher und zeitlicher Existenz der Seele. Daraus resultirte der weitere Irrthum Plato's, der Seele eine

Vielheit von Ideen angeboren sein zu lassen, welche Annahme bei der Beschränkung des zeitlichen Denkens der Seele auf die Functionen der reflexiven Erkenntniß nicht zu vermeiden war. Damit war aber zugleich auch die Objectivität und Exteriorität des idealen Objectes, um welches sich Plato so sehr mühte, in Frage gestellt.

Das Doppelleben der Seele macht, daß dieselbe einerseits eine Anschauung der reinen Ideen, andererseits sinnliche Perceptionen hat, durch welche die natürliche Reinheit der Ideen getrübt wird. Es hat den Anschein, als ob in diesem Doppelleben der Seele sich die Beschaffenheit des göttlichen Seins und Lebens reflectirte, welches, wie das immanente Denken der Seele zum reflexiven Thun und Denken vorschreiten muß, gleichsam naturnothwendig aus sich herauszugehen hat, um damit sein immanentes Selbstleben zu documentiren. Wir haben an seinem Orte[1] auf diese unverkennbare Irrung der Protologia aufmerksam gemacht, welche Luciani aus dem Grunde nicht beachtet zu haben scheint, weil er an der sachlichen Identität der früheren und späteren Lehre Gioberti's festhält. Wir wollen unsererseits gerne zugeben, daß die unfertige Form des als Opus posthumum veröffentlichten Werkes keinen absolut giltigen Schluß auf die Denkart des Autors zuläßt, der eben, ohne zu einem definitiven Abschlusse seiner Denkarbeit zu kommen, der irdischen Laufbahn entrückt wurde. So wie aber das Werk gegenwärtig vorliegt, ist es nur geeignet, die Thatsache einer wenigstens zeitweiligen Alteration der ursprünglichen Anschauungen des Autors zu constatiren, zu welcher freilich schon in der ursprünglichen Anlage seines speculativen Denkconceptes die Möglichkeit geboten war. Der ursprüngliche Denkstandpunkt Gioberti's war jener eines geschichtsphilosophischen Positivismus; wurde er in Folge der Verstimmungen, welche das Fehlschlagen seiner politisch-nationalen Wünsche und Hoffnungen nach sich zog, in dem unbefangenen Glauben an die Wahrheit seines Positivismus irre, so lag allerdings die Versuchung nahe, das ursprüngliche Denkconcept nach Maßgabe seiner veränderten Stellung zu den thatsächlich gegebenen Zuständen zu modificiren.

Wir sind es der Wahrheit schuldig zu bekennen, daß die Auslegung, welche Luciani der in der Protologia enthaltenen Gottes- und Schöpfungslehre gibt, die von uns angedeuteten Abirrungen der

[1] Vgl. Bd. II, SS. 271 f.

Gioberti'schen Doctrin ausschließt. Das göttliche Schaffen wird von Luciani entschiedenst als ein Act der göttlichen Freiheit hingestellt; aus der Unendlichkeit Gottes wird gefolgert, daß die endliche Welt nicht als Ergänzung eines Mangels im göttlichen Sein aufgefaßt werden könne; obschon es vollkommen richtig sei, daß Gott als der substantiell wirkliche Actus creativus gedacht werden müsse, so folge daraus keineswegs die Nothwendigkeit eines Geschaffenwerdens der Welt, weil die absolute Schöpfermacht Gottes und das durch die Idee Gottes als Schöpfers involvirte Verhältniß zu den geschöpflichen Existenzen eine vom factischen Vorhandensein derselben unabhängige Wahrheit besitzt. Dieß vorausgesetzt, steht allerdings der akroamatische Theil der Lehre Gioberti's mit dem exoterischen Theile derselben in Übereinstimmung; der Unterschied zwischen der früheren und späteren Epoche des Gioberti'schen Philosophirens besteht nach Luciani nur darin, daß Gioberti seine ursprüngliche exoterische Lehre im Elemente des immanenten Denkens möglichst zu vertiefen strebte. Darum schritt er von der ontologischen Begründung zur protologischen Begründung derselben vor; er wollte sie damit auf den Grund der Philosophia prima oder Scientia prima stellen. In der ontologischen Begründung waltet noch das reflexive Denken vor, der denkende Geist ist in derselben als bereits fertiger thätig, daher seinen Erkenntnissen subjectivistische Elemente beigemischt sind; in der protologischen Erkenntniß aber erzeugt sich die Erkenntnißfähigkeit mit der Erkenntniß selber, so daß der Geist nicht Princip der Erkenntniß, sondern ganz und gar vom erkannten Objecte abhängig ist.

Luciani übt ein Werk edler Pietät gegen das Andenken Gioberti's, wenn er die Protologia mit dem kirchlichen Dogma allwärts in Übereinstimmung zu setzen sich bemüht. Er bemerkt ganz richtig, daß Gioberti in der Offenbarung die Ergänzung der Philosophie und den Gipfel der menschlichen Speculation erkenne. Gioberti begann die Darlegung seiner Philosophie mit einer Teorica del Sovranaturale und schloß sie mit einer Protologia della Rivelazione ab. In dem ersteren Werke versuchte er sich in einer Analyse des Begriffes des Übernatürlichen und suchte denselben auf psychologischem Wege zu erhärten durch Unterscheidung desselben von den übrigen Ideen, welche sich in den Begriff des Seins auflösen, während jener Begriff in jenem der Essenz gründet; die Essenz lasse sich nicht einfach für das Sein schlechthin nehmen, indem sie ein concretes Element bedeute,

welches in der concreten Idee des Seienden nicht enthalten, sondern in seiner Concretheit unserem Denken schlechthin entrückt sei. Daraus folge, daß die Idee der Essenz nicht ein Erzeugniß jenes Seelenvermögens sei, mittelst dessen wir die Idee des Seienden erlangen, sondern eines davon unterschiedenen Vermögens, welches wir Supraintelligenz nennen. In der Introduzione schritt Gioberti über den Standpunkt der Teorica dadurch hinaus, daß er die in derselben psychologisch aufgewiesene Idee der Essenz als objectiv wahr zu erweisen suchte; er wies auf discursivem Wege nach, daß der Terminus der Realität nicht mit jenem der Intelligenz identisch, sondern viel weiter hinausgerückt sei, und daß aus der Essenz der Vernunft sich die Essenz einer sie übersteigenden Realität ergebe. Er lieferte diesen Nachweis durch Auseinandersetzung der Formula ideale; da aber die Auseinandersetzung derselben selbst auch noch den Charakter einer abstracten, subjectiven und relativen Erkenntnißweise an sich trug, so sah sich Gioberti veranlaßt, zu einem noch höheren Denkstandpunkte aufzusteigen, auf welchem das Erkennen allen subjectiven Modificationen des Geistes entrückt und einzig durch die Action der Causa prima determinirt wäre. Auf diesem Denkstandpunkte mußte das über Zeit und Raum hinausgerückte Intelligibile im Verhältniß zu der in ihren Functionen der zeitlichen Aufeinanderfolge unterworfenen Reflexion als ein Supraintelligibile erscheinen. Sonach war es nicht mehr das subjective Geistesvermögen, durch welches das die Vernunft überragende Object seine Realität erwies, sondern diese bekundete sich durch sich selbst dem Geiste, aus dem Objecte erwies sich das Subject; und sowol dieses als auch jenes erschienen als etwas aus der idealen und realen Ordnung der Dinge sich Ergebendes, so daß hiemit die Erweisung der Realität auf die universellste Grundlage gestellt, und die psychologische und ontologische Erweisung des Übernatürlichen protologisch zum Abschlusse gebracht erschien. Die Protologia weist gemeinhin nach, daß das innere Leben jeder Kraft außerzeitlich und alles Existente in seinem Principe und Endziele, d. i. in seiner Entstehung und in seiner Wiedererneuerung über die Zeit hinausgerückt sei. Nun aber sind Ausgang und Endziel, Kosmogonie und Palingenesie ein Übernatürliches; somit hat das Übernatürliche eine mit dem Natürlichen engst verbundene Existenz. Die dialektische Einheit des Natürlichen und Übernatürlichen ist im Actus creativus gegeben; beide treten insoferne auseinander, als der creative Act im Übernatürlichen

unmittelbar, in der Natur mittelbar statthat, und die Natur als solche auf das Zeitliche, Endliche, Irdische, das Übernatürliche hingegen auf das Himmlische, Ewige, Unendliche sich bezieht. Wie beide in ihrem Ausgangspunkte zusammenfallen, so schließen sie sich auch in ihrem Endpunkte, in der Palingenesie wieder zusammen; sie treten nur in dem Intervall zwischen Kosmogonie und Palingenesie zu einander in Gegensatz.

Das Übernatürliche hat ein umfänglicheres Sein als das Natürliche, dieses ist von jenem umfaßt. Es verhält sich zum Natürlichen als ursächliches Princip, als Anfang und Endziel; es bethätigt sich auch in der zwischen Anfang und Ende fallenden Existenz des Natürlichen, indem es dasselbe über sich selbst in den Bereich einer höheren Ordnung erhebt. Es setzt in der Welt eine neue höhere Welt und vermittelt den in der natürlichen Ordnung als solcher nicht möglichen simultanen Fortschritt; in der natürlichen Ordnung als solcher gibt es nur einen successiven Fortschritt. Aller Fortschritt besteht darin, daß die Natur sich selbst überwindet; die Natur kann sich nur durch Vermittelung des Supranaturalen ohne Zerstörung ihrer selbst simultan überwinden. Die natürliche Ordnung ist jene des Endlichen, die übernatürliche Ordnung jene des Unendlichen. Der Mensch erkennt das Übernatürliche und sehnt sich nach demselben, weil er sich an dasselbe gewiesen fühlt; die gesammte Natur strebt nach der Übernatur, die Palingenesie ist das letzte Ziel der dynamischen Entwickelung. Eine Natur ohne Übernatürliches ist eine unnatürliche Natur, die sogenannte reine Natur ist eine der Quadratur des Zirkels gleichende Chimäre. Wir anerkennen vollkommen die Wahrheit der von Gioberti so nachdrücklich hervorgehobenen Beziehung des Natürlichen auf das Übernatürliche, glauben aber, daß diese Beziehung durch eine in das geschöpfliche Sein fallende innere Beziehung des Wirklichen zur Idee desselben philosophisch gestützt werden müsse, welche Beziehung mit jener des Natürlichen zum Übernatürlichen nicht zusammenfällt, sondern sich mit derselben kreuzt. Die daraus sich ergebenden Consequenzen sind hier nicht weiter zu verfolgen; sie weisen auf einen dem creatürlichen Sein immanenten Lebensgrund hin, welcher vom schöpferischen Seinsgrunde des Geschaffenen zu unterscheiden ist, und lassen die von Gioberti bei Seite gesetzte Bedeutung des speculativ vertieften Morphologismus, auf welche wir wiederholt hinwiesen, in das entsprechende Licht treten.

Luciani unterscheidet mit Gioberti drei Weltsysteme, das naturalistische, pantheistische und supranaturalistische. Als halben Naturalismus nimmt er auch den Molinismus, welcher das Übernatürliche nur als einen accidentellen Beisatz zum Natürlichen behandle, während er umgekehrt den Bajanismus und Jansenismus als Annäherungen zum Pantheismus ansieht. Die richtige Vermittelung des Verhältnisses zwischen Natur und Übernatur ist im echten Supranaturalismus, oder wie ihn Luciani treffender bezeichnet wissen möchte, im Ktisiologismus gegeben. Man hat auf dem Standpunkte desselben zwischen Supranaturalismus und Ultranaturalismus zu unterscheiden. Letzterer besagt mehr als ersterer; das Ultranaturale bedeutet die himmlische, palingenetische, immanente Ordnung der Dinge, während das Supranaturale sich noch auf die unvollendete gegenwärtige Ordnung der Dinge bezieht. Das Supranaturale steht somit in der Mitte zwischen dem Ultranaturalen und Natürlichen; es verhält sich zu ersterem mimetisch, zu letzterem methektisch.[1] Die vollkommene palingenetische Methexis ist die Einigung aller Intelligenzen mit Gott und untereinander; diese heißt Religion.

Die vollendete Religion ist jene der Offenbarung. Die religiöse Vernunfterkenntniß und die Offenbarungswahrheit sind real identisch, aber specifisch verschieden. Die vulgären Theologen machen aus beiden ideal diverse Gegensätze, die Pantheisten und Rationalisten specifische Identitäten. Die ideelle Identität beider schließt den specifischen Gegensatz des Intelligiblen und Supraintelligiblen in sich; das Intelligible ist der Eine Gott-Schöpfer, das Supraintelligible Gott der Dreieinige und Christus der Erlöser.

Die Offenbarungswahrheit bildet den Höhenpunkt der menschlichen Erkenntniß. Die Höhengrade der Erkenntniß bestimmen sich nach dem Grade der Evidenz und Gewißheit derselben. Der unterste Grad wird durch die Erkenntnisse des Sensus communis constituirt, welcher nur potentielle Erkenntniß ist; die Philosophie stellt den Actus primus der Erkenntniß dar, die in's menschliche Denken aufgenommene Offen-

[1] Luciani verkennt nicht die Dunkelheiten und anscheinenden Widersprüche der Gioberti'schen Lehre über die Μίμησις und Μέθεξις in Gioberti's unfertig hinterlassener Protologia, glaubt aber durch eingehendes Studium den richtigen und den wahren Intentionen Gioberti's entsprechenden Sinn derselben ermittelt zu haben. Vgl. Gioberti e la filos. nuov. ital. III, pp. 170 sgg.

barungswahrheit den Actus ultimus derselben. Die Offenbarungswahrheit hat den durch die Culpa originis verursachten Zwiespalt zwischen Intuition und Reflexion zu beseitigen; der intellectuelle Zweck der Offenbarung ist Zurückführung der Reflexion auf die Intuition. Das Christenthum versetzt den Menschen in den Stand der intuitiven Epoche zurück. Da die Reflexion nur durch das Wort reordinirt werden kann, dieses aber in der Kirche hinterlegt ist, so ist das Christenthum nur als katholisches Christenthum zur Wiederherstellung des Intuitionsstandes vermögend.

Es gibt zwei Offenbarungen, die rationale und die positive. Die rationale Offenbarung ist die immanente, universale, natürliche, innerliche, potentielle, auf die Intuition gestützte Offenbarung; die positive Offenbarung ist eine transitorische, particuläre, übernatürliche, mittelbare, äußerliche, actuelle Offenbarung, bestehend in einer inneren übernatürlichen Belehrung, welche von Gott bestimmten Menschen zu Theil wurde und durch diese äußerlich an anderen vermittelt wurde. Beide Arten von Offenbarung sind im Schöpfungsacte gegründet und in demselben geeinigt; sie haben in Beziehung auf denselben zugleich einen natürlichen und übernatürlichen Charakter, die specifische Benennung der einen und der anderen bestimmt sich nach der Art der Verbindung einer jeden aus ihnen mit den Causis secundis. Die Intuition beruht auf natürlicher Potentialität, während die Inspiration etwas Übernatürliches ist. Die immanente Offenbarung ist identisch mit der Erschaffung der reinen Geistigkeit, die jedoch in der noch unvollendeten Welt nur potentiell vorhanden ist; demzufolge ist die immanente Offenbarung nicht actuelle, sondern bloß virtuelle Offenbarung, welche nur durch Reflexionsthätigkeit actuell werden kann. Andererseits wird aber die Reflexion unmittelbar durch die Intuition causirt, welche über der kosmischen Methexis steht und die Potenz der Offenbarung im Allgemeinen, somit auch der positiven und christlichen Offenbarung ist, daher beide Arten von Offenbarung nicht bloß im Actus creativus, sondern auch in der initialen Potenz gereinigt sind. Die Intuition faßt unter Einem die Reflexion und die übernatürliche Offenbarung in sich, letztere, sofern die Formula ideale den gesammten Inhalt der Offenbarungslehre keimartig in sich enthält. Da jedoch die intuitive Potenz sich nur mittelst des Wortes actuiren kann, und das Wörterbuch des natürlichen reflexiven Denkens nur die Bezeichnungen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge enthält, so muß dasjenige, für dessen

Bezeichnung jenes Wörterbuch keinen adäquaten Terminus darbietet, als supraintelligibel erscheinen, und die übernatürliche Offenbarung ergänzend mit Ausdrücken eintreten, welche eine dem intellectuellen Denken des Menschen angepaßte analogische Verdeutlichung der supraintelligiblen Dinge darbieten.

Die Intuition ist die Causa secunda der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung, gleichwie der Actus creativus die Causa prima beider ist. Dieser greift in die Entwickelung der natürlichen Offenbarung bloß mittelbar ein, indem die unmittelbare Auswirkerin derselben die Reflexion ist; die Entwickelung der übernatürlichen Offenbarung aber wird unmittelbar durch Gott selber gewirkt. Mit Rücksicht auf die intuitive Potenz als Causa secunda beider Arten von Offenbarung sind beide als immanente, universelle und unmittelbare Offenbarungen zu bezeichnen, und in dieser Beziehung das Christenthum von der Intuition nicht verschieden. Die durch das Wort vermittelte Mittheilung der Offenbarungswahrheit verwandelt sich im Geiste des Empfängers in eine selbsteigene Intuition, die äußere übernatürliche Offenbarung wird damit zu einer inneren natürlichen Offenbarung, das Christenthum verwandelt sich in Vernunfterkenntniß. In Folge dieser Verwandlung ist eine Philosophie des Supraintelligiblen möglich, und das Christenthum erscheint als eine potentiell allen Menschen gemeinsame Offenbarung, obschon das actuelle factische Theilhaben an derselben durch die mittelst des Wortes erwirkte Kunde von derselben bedingt ist. Das Mysteriöse im Inhalte der christlichen Religionswahrheit betrifft nicht, wie die Deisten meinen, die specifischen Sätze des christlichen Supranaturalismus, sondern vielmehr das über die Natur selbst ausgebreitete Dunkel, dessen Aufhellung wir der christlichen Offenbarungslehre zu danken haben. Daß das Mysteriöse der Natur als solcher inhärirt, ist nach Luciani durch Gioberti's Theorie der Mimesis und Methexis und des Unendlichen ersichtlich gemacht; eben so weiter auch, wie jenes Mysteriöse durch die Offenbarung aufgehellt werde. Die Offenbarung ist der Anfang der Umwandlung des Supraintelligiblen in's Intelligible durch Metaphern und Analogien. Das Supraintelligible betrifft das Ungeschaffene und Geschöpfliche, und ist in beiden Fällen die specifische Determination und Ergänzung des Intelligiblen. Das ungeschaffene Supraintelligible ist die Determination der Idee oder des Unendlichen; diese Determination ist in der christlichen Trinitätslehre dargeboten. Das geschöpfliche Supraintelligibile ist die Deter-

mination der Metheris; hieher gehören die geoffenbarten Lehren über die Erbsünde, über die aucharistische Realpräsenz, ewige Peinen im Jenseits u. s. w.

Gioberti's Streben war auf eine Vereinbarung von Vernunft und Offenbarung, Philosophie und gläubiger Erkenntniß gerichtet; er wollte ihre der Zusammengehörigkeit von Leib und Seele entsprechende Aufeinanderbeziehung ersichtlich machen. Die Idee des Unendlichen ist ihm das Band zwischen Supraintelligiblem und Intelligiblem, zwischen Essenz und Proprietät. Das Unendliche ist unter Einem hell und dunkel, Evidenz und Mysterium. Die geoffenbarten Supraintelligibilien zeigen das Unendliche von der einen seiner beiden Seiten, die Intelligibilien von der anderen. Die beide umfassende Idealwissenschaft oder universale Theologie kann man als Filosofia infinitesimale bezeichnen. Gioberti deutete den Charakter derselben in der Introduzione an, konnte ihn aber erst in der Protologia näher beleuchten, in welcher er das Unendliche und Intelligible nicht bloß mehr als Factum und Abstraction, sondern als etwas über Zeit und Raum Stehendes aufwies, so daß der unermeßliche Abstand desselben vom Supraintelligiblen überwunden war und die Harmonisirung beider auf Grund der Lehre von der Mimesis und Metheris in's Werk gesetzt werden konnte. Die Supraintelligibilien betreffen das Seiende oder das Existente; die Wurzel der einen und der anderen Art des Intelligibile ist im Actus creativus als Syntheſe des Unendlichen und Endlichen gegeben. Das Wesen des Mysteriums besteht in der Endlichkeit des Unendlichen oder in der Unendlichkeit des Endlichen, in beiden Fällen in der Uebertragung des einen Endgliedes der Formula ideale auf das andere. Zur ersten Classe gehören die theologischen Mysterien (Trinität, Prädestination), zur anderen die anthropologischen Mysterien (Erbsünde, Ewigkeit der jenseitigen Strafen, Eucharistie); die gemischten oder gottmenschlichen Mysterien (Incarnation, Gnadenlehre) gehören beiden Classen zugleich an. Jedes dieser Mysterien stellt eine Synthesis des Unendlichen mit dem Endlichen dar; so die Trinität die Synthesis der göttlichen Einheit mit der Zahl, die Incarnation die Synthesis Gottes mit dem Menschen, die Erbsünde die Synthesis der Einheit der Natur mit der Vielheit der Individuen, die Eucharistie die Einheit der geschaffenen Individualität in der simultanen Vielheit der Orte und unter der Varietät der Erscheinungen.

Die Philosophie gelangt zu einigen generischen Ideen, welche in den geoffenbarten Mysterien concretisirt und durch dieselben bestätigt werden. Die Mysterien sind nicht Folgerungen, sondern Principien der in ihnen concretisirten Ideen; sie sind nicht rationale Theoreme, sondern supranaturale Axiome. Die Philosophie empfängt hier Licht, statt es zu geben, gleichwie sie auch von den der Physik angehörigen Thatsachen weit mehr Licht empfängt, als sie über dieselben verbreitet.[1] Die Bereicherungen der philosophischen Erkenntniß durch das von den geoffenbarten Mysterien ausgehende Licht läßt sich ohne Mühe an einzelnen supranaturalen Dogmen exemplificiren. Aus dem Trinitätsdogma ergibt sich, daß es in Gott eine supraintelligible Varietät gebe. Aus der Lehre von der Erbsünde resultirt, daß die universale natürliche Einheit des Menschengeschlechtes nicht eine bloße Denkabstraction und eine göttliche Idee, sondern zugleich auch eine äußere geschöpfliche Realität sei. Die Species hat sonach eine reale Existenz, und die Individuirungen derselben enthalten die Species so in sich, wie das Generans das Generatum in sich enthält; die reale Generation fällt mit der idealen Particularisation zusammen. Aus dem Dogma von der Gnade resultirt die Übereinstimmung der unfehlbaren göttlichen Action mit der menschlichen Freiheit. Aus dem Gesagten erhellt zugleich, daß der transcendente Rationalismus des Christenthums vom vulgären Rationalismus, der die Mysterien in das Gebiet des Endlichen herabzieht und damit ihres Wesenscharakters entkleidet, eben so weit absteht, als vom falschen Supranaturalismus, der das Mysterium zu etwas völlig Inintelligiblen macht, indem er es weder der Kategorie des Unendlichen, noch jener des Endlichen einordnen will, während es doch als zugleich Intelligibles und Supraintelligibles gleichzeitig beiden Kategorien angehört.

Gioberti's transcendenter Rationalismus besteht darin, daß er das Mysterium durch Vermittelung in der Idee des Unendlichen, das Wunder vermittelst der palingenetischen Idee rational zu machen sucht. Das Wunder schließt keinen Widerspruch in sich, weil es sonst nicht denkbar wäre. Der Mensch kann das Wunder im Denken geistig hervorbringen, weil der Geist über der Natur steht; die Wundermacht

[1] La sola maggioranza che la filosofia ha rispetto alla teologia rivelata e alla fisica consiste nel chiarire l'idea generica a cui si rappicano i misteri ei fenomeni; cioè l'essenza sovraintelligibile e la forza cosmica. O. c. III, p. 387.

des Menſchen beſteht in ſeiner Imagination. Was die menſchliche Imagination mental hervorbringt, muß der unendliche Geiſt real actuiren können.[1] Das Wunder iſt eine Anticipation der Palingeneſie; als Anticipation iſt es etwas Subjectives, das objective Moment des Wunders beruht auf der Wahrheit und Wirklichkeit der palingenetiſchen Immanenz. Von dieſer Seite betrachtet, iſt es etwas Natürliches, d. h. zur Ordnung der Dinge Gehöriges; das Übernatürliche liegt darin, daß die Palingeneſie unmittelbar durch Gott gewirkt wird. Luciani hebt hervor, daß, während Leibniz das Wunder aus einer göttlichen Präformation erklärt, die vulgäre Meinung aber es als etwas Epigenetiſches faßt, nach Gioberti das Wunder aus einer immanenten Poſtformation[2] verſtanden werden muß. Wenn die Rationaliſten darauf hinweiſen, daß gegenwärtig keine Wunder geſchehen, ſo haben ſie nicht Unrecht; nur dürfen ſie daraus nicht die Folgerung ziehen, daß auch einſtmals, da man an Wunder zu glauben geneigt war, keine Wunder geſchehen wären. Das Geſchehen der Wunder und der Glaube an die Wirklichkeit derſelben hingen auf's Engſte zuſammen, und dieſer Zuſammenhang entſprach einer göttlichen Präordination mit Bezug auf jene Zeiten, in welchen die Dispoſition zur gläubigen Umfaſſung der neuen Offenbarung durch Zeichen und Wunder verurſacht werden mußte.

Luciani iſt von der ſupranaturalen Schöpfermacht des Chriſtenthums innigſt durchdrungen und wendet ſich deßhalb kritiſch gegen den Religionsbegriff Mamiani's,[3] welcher dieſelbe in Abrede ſtellt. Luciani hebt hervor, daß Mamiani nicht vom Anfange her in dieſem Sinne ſich geäußert habe; in ſeinen Poeſien vertrat Mamiani die Unwandelbarkeit der katholiſchen Dogmen und der katholiſchen Moral, in ſeinen Confessioni anerkannte er das Chriſtenthum als die Unterlage der

[1] I razionalisti sono ben superficiali se non si accorgono di questa intriseca intelligibilità del miracolo; la provano combattendola. Bisogna dunque che neghino il valore dell' intelligibile e la sua eminenza sul fatto, il che è un brutto sensismo. La dottrina della mentalità arguisce all' incontro la possibilità del miracolo. O. c. III, p. 391.

[2] L' opinione del Gioberti è la postformazione immanente del miracolo. Queste due voci antinomiche unite insieme esprimono l' essenza del miracolo, che unisce l' immanenza obbjettiva del continuo colla successione subbjettiva del discreto. O. c. III, p. 393.

[3] Vgl. Luciani, del destinato religioso d' Italia (Neapel, 1878; 2da ed.), pp 41 sgg.

heutigen Bildung und Gesittung und betonte es als einen auszeichnenden Vorzug der christlichen Religion vor allen übrigen Religionen, daß ihr die geistigen Mittel zur erfolgreichen Bekämpfung irreligiöser Anschauungen zu Gebote stünden, woraus er den Schluß zog, daß dem Christenthum ein unvergänglicher göttlicher Gehalt zu Grunde liegen müsse. Erst seit 1872 begann er Bedenken gegen die Unwandelbarkeit der katholischen Dogmen und deren unverbrüchliche absolute Wahrheit zu verlautbaren; er gab seinen Bedenken einen successiv mehr und mehr sich schärfenden Ausdruck und schien dem kirchlichen Positivismus ein rein rationales Christenthum substituiren zu wollen. Luciani glaubt nicht, daß das Vaticanische Concil diese Umstimmung in ihm hervorgerufen habe; die Ursache derselben dürfte tiefer gelegen haben. Mamiani's Katholicismus sei vom Anfang her nicht mit jenem eines Rosmini und Manzoni identisch gewesen; der Sturz der päpstlichen Herrschaft möge ihm als der geeignete Zeitpunkt erschienen sein, dasjenige, was er bis dahin im Stillen gedacht hatte, nunmehr offen und entschieden auszusprechen. Mamiani's Versuch, den christlichen Positivismus durch seine Lehre von der Intuition des Heiligen zu verinnerlichen und zu naturalisiren,[1] stütze sich im Wesentlichen auf B. Constant's Kritik der geschichtlichen Erscheinungen des religiösen Positivismus, und gehe über dieselben nur insofern hinaus, als er darauf bedacht war, dem religiösen Gedanken eine sichere und unanstreitbare Unterlage in der psychologisch zu erweisenden Thatsache einer inneren gemeinmenschlichen geistigen Perception des Göttlichen zuzuwenden. Luciani hält diese Unterlage nicht für zureichend. Mamiani vindicire der Seele eine Anschauung des Heiligen, dessen Hineinleuchten in die Seele die religiöse Erkenntniß in's Dasein rufen soll. Mamiani betont den Unterschied der religiösen Erkenntniß von den übrigen geistigen Erkenntnissen des Menschen, macht aber nicht klar, worin dieser Unterschied bestehen soll. Der von ihm hervorgehobene Einfluß der religiösen Erkenntniß auf das Gelangen des Menschen zur Vollkommenheit und Glückseligkeit ist kein specifisches Merkmal der religiösen Erkenntniß, sondern derselben mit der Moral gemein. Mamiani sagt uns nicht, worin der Unterschied der Religion von der Moral, des Heiligen vom Guten bestehen soll. Mamiani besteht auf dem objectiven Unterschiede des Heiligen von allen anderen Ideen, läßt aber in den

[1] Vgl. Bd. II, SS. 324 ff.

Act der Intuition oder Adoration des Heiligen die Concepte einer unendlichen Macht und Weisheit, eines reinsten unbegrenzten Wollens des Guten eintreten, womit die Idee des Heiligen aufhört, eine einfache, von allen übrigen Ideen gesonderte Idee zu sein. Demzufolge ist es auch nicht gerechtfertigt, ein specielles von den übrigen Seelenvermögen gesondertes Perceptionsvermögen für die Heiligkeitsidee anzunehmen. Die Vernunftapperceptionen der Existenz einer göttlichen Macht und Weisheit lassen jenes angebliche specielle Seelenvermögen als überflüssig erscheinen; die Idee eines unbegrenzt guten und reinen Liebewillens ist eine Offenbarung des Guten, nicht des Heiligen. Eine specifische Apperception des Heiligen müßte auch specielle geistige Wirkungen nach sich ziehen; jene Erkenntnisse aber, welche Mamiani als Wirkungen derselben hervorhebt, sind einfach nur der Philosophie angehörige Vernunfterkenntnisse, und die christlichen Mysterien, deren Erfassung man allenfalls als Wirkung jener Apperception bezeichnen wollte, werden von Mamiani in den Bereich der Mythen und Fabeln verwiesen. Buddhismus, Mazdeismus, Mosaismus und Christenthum, d. i. Pantheismus, Dualismus und Creationslehre müßten nach Mamiani's Theorie als Ausflüsse der einen und selben Inspirationsquelle genommen werden; damit würde das von Mamiani angenommene specifisch religiöse Perceptionsvermögen nicht nur zu einer Quelle gläubiger Zuversicht, sondern nebenbei auch zum Erklärungsgrunde des religiösen Skepticismus. Mamiani ist nicht in der Lage, sichere Kriterien anzugeben, mittelst welcher wahre und eingebildete religiöse Inspirationen von einander unterschieden werden könnten. Er darf nicht nach Kriterien der natürlichen Vernunfteinsicht greifen, da er die religiösen Inspirationen höher stellt, als die natürliche Vernunfteinsicht; zudem wären derartige Kriterien bloß äußerliche, nicht aus dem inneren Wesen der Sache sich ergebende Kriterien, welche jeder von einer bestimmten religiösen Überzeugung Durchdrungene mit Recht als nicht entscheidend zurückweisen würde.

Die Intuition des Heiligen bezieht sich, wie Mamiani hin und wieder andeutet, speciell auf die Perception des Unendlichen. Das Unendliche schließt aber, soweit es von uns Zeitmenschen analogisch gedacht wird, einen antinomischen Schein in sich, der sich mit solcher Macht geltend macht, daß der tiefdringende Tertullian zu dem merkwürdigen Ausspruche veranlaßt wurde: Credo quia absurdum est. Diese Eigenschaft inhärirt allen religiösen Wahrheiten. Dieselben müßten

zufolge ihres scheinbaren Widerspruches gegen die unmittelbare Gewißheit des Factischen und gegen die identischen Notionen nach Mamiani's selbsteigenen Principien unter die Fabeln verwiesen werden. Damit würde aber gerade dasjenige aufgehoben, was sich allein der Anschauung des Heiligen als specifische und distinctive Eigenheit zuweisen ließe, sofern es die erhabene verborgene Substanz des Seins betrifft. Die Idee einer göttlich inspirirten Lehre und einer übernatürlichen Offenbarung ist unter den Völkern so allgemein, daß sie einen integrirenden Theil der menschlichen Religiösität und Gottesverehrung ausmacht. Soll sie das Erzeugniß eines specifischen Seelenvermögens sein, so könnte dieß kein anderes als das in der Anbetung des Heiligen sich bethätigende Vermögen sein; somit würde dieses Vermögen gegen Mamiani's naturalisirten Religionsbegriff zeugen. Das Richtige ist, daß der Mensch die Idee eines doppelten göttlichen Wirkens hat, eines ordentlichen, gleichmäßigen, mittelbaren und eines außerordentlichen, unmittelbaren discontinuirlichen Wirkens. Auf ersteres ist die Erhaltung der geschöpflichen, nach einer bestimmten Norm wirkenden Kräfte zu beziehen, auf letzteres die religiösen Lehren und Thatsachen. Die Idee einer übernatürlichen Offenbarung ist logisch möglich; sie muß um so mehr zugelassen werden, weil sich sonst die Thatsache nicht erklären ließe, daß alle historischen Religionen von ihren Bekennern auf eine unmittelbare göttliche Offenbarung zurückgeführt wurden. Die in den einzelnen Religionen der Völker enthaltenen Irrthümer beweisen nichts gegen die Wahrheit der in ihnen gemeinsam anerkannten universalen Idee; die falschen Religionen hätten nicht sämmtlich für übernatürliche Offenbarungen gehalten werden können, wenn die Idee des Übernatürlichen nicht selber schon im menschlichen Geiste läge. Mamiani findet im Begriffe einer übernatürlichen Offenbarungsthätigkeit eine Schmälerung der Erhabenheit Gottes, der in seiner die Schöpfung überragenden Größe nur dann erscheine, wenn er die durch seine Causalität geschaffene Welt den Gesetzen ihrer selbsteigenen Wirksamkeit überlasse. Damit bekundet aber Mamiani, daß er den Begriff des göttlichen Schaffens nicht erfaßt habe; das göttliche Schaffen ist nicht ein Act, der vorübergehend einmal statthatte, sondern ein perpetuirlicher Act. Die Beschränkung des Schöpferactes auf eine vorübergehende Action involvirt auch eine Beschränkung des göttlichen Machtvermögens; es wird vorausgesetzt, daß Gott in jener vorübergehenden Action sein ganzes Schaffensvermögen erschöpft habe, es wird ihm

weiter das Vermögen einer activen Präsenz im Geschaffenen abgesprochen. Natürlich wäre damit auch die Möglichkeit, daß die creatürlichen Existenzen zum Theilhaben an der göttlichen Unendlichkeit gelangen könnten, ausgeschlossen. Das Übernatürliche ist nicht bloß ein Possibile logicum, sondern ein Possibile metaphysicum, welches mit der göttlichen Schöpferwirksamkeit in Eins zusammenfällt. Diese ist etwas Continuirliches und muß als solches der Natur immanent sein. Wie Gott das Vermögen hat, ein Ding hervorzubringen, so muß er die Macht haben es zu vernichten oder zu modificiren, weil er sonst nicht frei und unendlich wäre. Er kann nicht machen, daß die von ihm geschaffenen Dinge nicht contingent und relativ wären, weil er damit seine eigene Absolutheit negiren würde. In Bezug auf Gott fällt das Natürliche und Übernatürliche in Eins zusammen, welches mit dem Einen continuirlichen Creationsacte gegeben ist. Von einer dem Schaffen nachfolgenden göttlichen Action läßt sich in metaphorischem Sinne reden; im entgegengesetzten Falle würde Gott der Zeit unterworfen und verendlicht.

Mamiani will der moralischen Ordnung dieselbe Gesetzmäßigkeit und Beständigkeit, welche in der physischen Ordnung waltet, gesichert wissen, und verurtheilt aus diesem Gesichtspunkte ein übernatürliches Eingreifen in die bereits geschaffene Welt. Dieses übernatürliche Eingreifen erscheint indeß durchaus nicht als eine launenhafte Willkür, wenn es in seiner Beziehung auf die zukünftige vollendete Ordnung der Dinge in's Auge gefaßt wird; es beweist nur so viel, daß die Welt in ihrem gegenwärtigen Bestande nicht auch schon die vollendete Welt und Ordnung sei. Nach ihrer phänomenalen Seite mögen diese Einwirkungen als etwas Discontinuirliches und Isolirtes erscheinen; soweit sie aber in die Intention des auf die Hervorbringung einer vollkommenen Welt gerichteten Schaffens aufgenommen sind, verschwindet jener Schein der Isolirtheit und Discontinuität. Wer ein übernatürliches Eingreifen in die bereits bestehende kosmische Wirklichkeit als undenkbar verwerfen wollte, würde sich zu der Behauptung gedrängt sehen, daß die prästabilirte universale Wirksamkeit der Causæ secundæ eine unendliche sei, was so viel hieße, als sich zum Pantheismus bekennen. Nicht in die Causas secundas, sondern in die Causa prima hat man ein unbegrenztes Wirkungsvermögen zu verlegen, dessen Bethätigung in der moralischen Ordnung nothwendig gefordert ist, sofern es sich darum handelt, die nicht der Zeit, sondern

der Ewigkeit anheimfallende moralische Vollendung oder Heiligkeit zu actuiren. Die Erhebung der geistigen geschöpflichen Existenzen zu einem überzeitlichen und überweltlichen Existenzstande kann nur eine unmittelbare Wirkung Gottes sein.

Nach Mamiani ist der Glaube Sache des unbewußten Gefühles, und somit reine Passivität; sobald der Mensch über den Inhalt des Glaubensbewußtseins activ zu reflectiren anfange, beginne auch schon der Verfall der Glaubensinnigkeit. Während in der Philosophie die Steigerung der Denkenergie den Fortschritt und die Blüthe der philosophischen Bestrebungen zur Folge habe, konnten die Bemühungen der alten Kirchenlehrer um die geistige Durchdringung des christlichen Glaubensinhaltes nur den successiven Verfall des religiösen Lebens in der altchristlichen Kirche ersichtlich machen. Mamiani beachtet nicht, daß ein religiöses Gefühl, welches die Kritik des Verstandes nicht verträgt, schon innerlichst in sich selber unwahr sein müsse; der Act der Adoration, welcher das Grundwesen der Religion ausmachen soll, wird zu einer subjectiven Illusion. Angenommen also, das positiv christliche Glaubensbewußtsein würde in Folge seiner kritischen Zersetzung durch den philosophischen Verstand aus dem Denken der modernen Gesellschaft völlig ausgetilgt werden, so wäre keine Aussicht vorhanden, eine neue bindende Form des religiösen Gemeinbewußtseins zu ermitteln, weil jede derselben dem gleichen Schicksale wie das gegenwärtig noch bestehende kirchliche Glaubensbewußtsein ausgesetzt wäre. Es bliebe höchstens das Auskunftsmittel übrig, durch eine Zusammenstellung alles Besseren, was in den verschiedenen historischen Religionen sich findet, ein neues Symbol zu schaffen. Der Eklekticismus ist jedoch kein zeugungskräftiges Princip; die Meinungen über die Convenienz und Zweckmäßigkeit einer auf eklektischem Wege zu Stande gebrachten neuen Glaubens- und Religionsform würden vielfältigst auseinandergehen. Ein nicht auf unmittelbare göttliche Auctorität gegründetes Religionsbekenntniß hat keinen Anspruch auf allgemeine und bleibende Anerkennung. Mamiani's Lehre vom innerlichen Acte der Adoration als Quelle aller religiösen Erkenntniß läßt also in ihren Consequenzen nur die Alternative offen, daß die Philosophie in Religion aufgehe oder als Aberglaube fortvegetire.

Wir hörten schon oben, daß Luciani Mamiani's Theorie des religiösen Bewußtseins als fremdländisches, mit den Traditionen des italienischen Culturgedankens nicht verträgliches Erzeugniß ansehe, dessen

eigentlichen Ursprungsort er in Deutschland sucht; denn von dorther habe Constant seine geistigen Anregungen geschöpft. Mamiani vermochte keine wesentlichen Verbesserungen an Constant's Theorie zu Stande zu bringen, weil er in philosophischer Beziehung gleichfalls von fremdländischen Einflüssen abhängig geworden sei. Mamiani's philosophische Anschauungen bewegen sich in den Bahnen, welche der neueuropäischen Philosophie durch Cartesius eröffnet worden seien. Er schwanke zwischen einer abstracten, nominalen und poetischen Physik und Metaphysik, zwischen einer gefälschten Psychologie und Ontologie; er zeige sich durchwegs von einander widerstreitenden Richtungen beherrscht, und bemühe sich vergeblich um ein harmonisirendes höheres Princip, welches die in sein philosophisches Denkstreben aufgenommenen Denkelemente ausgleichend miteinander zu vermitteln im Stande wäre.

Luciani knüpft an seine Kritik der religionsphilosophischen Anschauungen Mamiani's die Erörterung der Frage an,[1] ob das positive Christenthum wirklich veraltet sei, und die Gegenwart einer neuen, mit den ewigen Gesetzen der Vernunft im Einklange stehenden Religionsoffenbarung entgegenzusehen habe. Eine solche Offenbarung müßte der Ansicht ihrer Vorauskünder zufolge ein Product der fortschreitenden Humanisirung und geistig-sittlichen Entwickelung der Menschheit sein. Luciani vermag dieser Erwartung keine rationale Seite abzugewinnen. Die Geschichte beweist nicht, daß das menschliche Geschlecht von seinem Beginne bis auf Christi Erscheinen in allen seinen Anlagen und vornehmlich in Religion und Tugend sich fortschreitend immer mehr vervollkommnet hätte; das Christenthum für ein natürliches Product der fortschreitenden Völkercivilisation zu halten, verbietet die Beschaffenheit der sittlichen Zustände der alten vorchristlichen Welt, welche nach dem Zeugniß der Geschichte und nach dem innigsten Gefühle der hervorragendsten geistigen Vertreter der vorchristlichen Cultur in einer stetigen Verschlimmerung begriffen waren.

Wenn das Christenthum eine Frucht der vorgeschrittenen geistigen Bildung der alten Welt war, warum ist es nicht dort, wo die vorchristliche Civilisation den höchsten Grad der Durchbildung erreicht hatte, zu Tage getreten? Erwidert man, daß der Beruf, das Christenthum aus sich zu erzeugen, dem monotheistisch gesinnten semitischen Stamme zugefallen sei, so muß erinnert werden, daß auch die Semiten

[1] Del destinato ecc. pp. 98 sgg.

in den allgemeinen religiösen Verfall der alten Culturvölker hineingezogen wurden und letztlich selbst von den zwölf Stämmen Israels nur zwei dem Jehovaculte treublieben. Wie kommt es ferner, daß statt den Semiten, den Japhetiden der geschichtliche Beruf zufiel, das Christenthum zu pflegen und zu verbreiten? Bekundet das Verhältniß der Semiten und der Japhetiden zum Christenthum nicht einen von den Individualitäten beider Stämme unabhängigen Charakter des Christenthums?

Stellen sich der Annahme eines natürlichen stufenweisen Vorwärtsschreitens der Völker ernste Bedenken entgegen, so zeigt sich die Theorie eines continuirlichen Fortschrittes in der Entwickelung der Völkerreligionen im directen Widerspruche mit der Geschichte. Diese lehrt, daß die sinnlich rohen Culte nicht die ältesten ursprünglichen Culte waren, sondern aus der Entartung reinerer Culte hervorgegangen sind. Den großen orientalischen Weltreichen gingen die Existenzen patriarchalisch regierter Stämme voraus, welche mit unverderbten Sitten auch reinere religiöse Vorstellungen verbanden. Ein Jahrtausend vor Homer und den Vedabüchern verehrten die Arier ein unsichtbares Wesen und bezeichneten es mit den edelsten Namen, welche ihre Sprache ihnen bot, als Licht und als Himmel. Der vedische Dyaus pitar (Ζεὺς πάτηρ, Jupiter) drückt den alt-arischen Begriff des „Vaters im Himmel" aus. Bei den Altsemiten erscheint El als der mächtige Himmelsherr, welcher die aus ihm entstandenen höchsten Gottheiten der Babylonier, Phönizier u. s. w. hoch überragt.

Die philosophischen Erklärungen des natürlichen Hervorganges der vollkommeneren und geistigeren religiösen Erkenntniß aus der minder vollkommenen Erkenntniß leiden an einem inneren Widerspruche. Die Religion ist ihrem Wesen nach etwas Geistiges; es müßte also, eine rein natürliche Entwickelung des menschlichen Religionsbewußtseins zugegeben, vom Anfange her ein unveränderlicher geistiger Grundkern des religiösen Bewußtseins vorhanden gewesen sein, was die Vertreter der rein natürlichen Entwickelung eben nicht zugeben wollen. Wenn man ferner annimmt, der Mensch habe sich allmälig aus dem Thiere entwickelt, so muß man fragen, wie es komme, daß, nachdem der Mensch nach seinem specifischen, ihn vom Thiere unterscheidenden Wesen endlich ganz hervorgebildet war, nicht zugleich auch ein menschenwürdiger Begriff von Gott fertig war? Wie kommt es, daß wenn die geistige Anlage in allen Menschen wesentlich dieselbe ist, sich so verschieden-

artige Vorstellungen vom göttlichen Wesen bilden konnten und die dem geistigen Wesen des inneren Seelenmenschen widerstreitenden irrigen Anschauungen zuerst hervortreten mußten? Der rationale Gottesgedanke muß ein wahrer Gedanke sein, sonst ist er eben nicht rational und wird in ihm nicht Gott gedacht. Wäre Gott vom menschlichen Geiste nicht vom Anfange her als dasjenige, was er wirklich ist, gedacht worden, so wären wir noch heute nicht so weit, ihn wirklich und wahrhaft zu denken; in der That lehrt Hegel, daß wie alles Seiende, so auch der menschliche Gottesbegriff in stetem Werden begriffen sei, woraus folgen würde, daß wir diesen Begriff niemals vollkommen erreichen können.

Die Erwartung des Eintrittes einer dem Christenthum nachfolgenden neuen höheren Religionsform wird auf die bedeutungsvolle Umwandlung gestützt, welche im Laufe eines Jahrhunderts in den Anschauungen der gesammten gebildeten Welt vor sich gegangen sei, und speciell sich in den gegenwärtig zur vollen Reife gediehenen Ergebnissen der biblischen Kritik reflectire. Diese Kritik ist jedoch nicht in das Wesen der Sache, in die Idee des Christenthums eingedrungen und steht überdieß im Dienste einer vorurtheilsvollen Voreingenommenheit gegen den supranaturalen Charakter des Christenthums. Ihr stand es im Voraus fest, daß, weil es kein Supranaturales gebe, der biblische Erzählungsinhalt nur Mythen und Legenden enthalten könne. Sie ist übrigens in ihren Resultaten so sehr gespalten und uneinig, so voller Conjecturen und Hypothesen, daß unbefangene Gelehrte rückhaltlos gestanden, auf dem Gebiete der religionsgeschichtlichen Forschung mit derselben nichts anfangen zu können. Von einem Eindringen in die geistige Tiefe des Schriftwortes, von einer Auseinanderhaltung der Idee und ihrer Einkleidung, sowie von einer Vermittelung des Geistes und Buchstabens der Schrift in einer geistvollen Auffassung des Wesens und Charakters der Bibelsprache ist bei dieser Art von Kritik nirgends die Rede. Welche geistige Voraussetzungen derselben bewußt und unbewußt zu Grunde liegen, ist von D. F. Strauß ausgesprochen worden, welcher das Motiv der Leugnung der göttlichen Abkunft Christi auf die Verneinung der Existenz eines überweltlichen absoluten Weltschöpfers zurückführt. Diese Allianz der biblischen Kritik mit dem modernen Materialismus scheint von Jenen nicht beachtet worden zu sein, welche in den Fortschritten und Ergebnissen der negativen Bibelkritik die Anbahnung einer neuen höheren Entwickelungsform des religiöse n

Gedankens erkennen zu dürfen glaubten. Man hat der Wahrheit die Ehre zu geben und anzuerkennen, daß der Hegel'schen Philosophie solche Tendenzen fremd sind. Hegel anerkannte das Christenthum als die absolute Religion, als die höchste Entwickelungsform des religiösen Gedankens; seine Meinung war nur, daß die Religion selber nicht das absolut Höchste sei, weil sie in der absoluten Philosophie sich selber aufhebe.

Man begründet die Nothwendigkeit des Eintrittes einer neuen Religionsoffenbarung mit der Unzureichendheit des christlichen Sittlichkeitsbegriffes und verlangt eine dem heutigen philosophischen Zeitbewußtsein entsprechende Gestaltung desselben. Soll er den heute im Schwange gehenden materialistischen Lehren gemäß gestaltet werden, so müßten Freiheit, Unsterblichkeit und ewige Vergeltung als veraltete Irrthümer des christlichen Denkens verworfen werden. Machiavelli wollte zwar seiner Zeit von dem Himmel der Scholastiker nichts wissen; das von den heutigen materialistischen Volksbeglückern in Aussicht gestellte irdische Paradies würde dem scharfsinnigen Florentiner, wenn er heute wieder auferstünde, wol einen weit schärferen Spott entlocken. Die christliche Moral soll zu unvollkommen sein, als daß sie den heutigen Bildungszuständen adäquat sein könnte. Sismondi wußte auf Manzoni's treffliche Vertheidigung der katholischen Moral[1] nur zu erwidern, daß das katholische Priesterthum die von ihm gelehrte Moral selber als lästig und unbequem empfinde. Damit ist eigentlich nur gesagt, daß das Christenthum hohe ideale Anforderungen stelle, welchen nachzukommen vielfach als Last empfunden werde. Eine dem Christenthum nachfolgende höhere Religionsoffenbarung müßte, um ihren Vorzug vor dem Christenthum zu beweisen, consequenter Weise noch strengere sittliche Forderungen stellen. Statt dessen stellen aber die Bestreiter des positiven Christenthums nur ein Herabgehen unter die Forderungen der christlichen Moral in Aussicht. Worin das in denselben enthaltene Hinderniß der zeitlichen Prosperität der heutigen Gesellschaft bestehen solle, wird nicht gesagt; Montesquieu wußte den socialen Segen der christlichen Moral besser zu würdigen und erkannte es als eine wunderbare Eigenthümlichkeit des Christenthums, daß es, während es zum Streben nach Erlangung einer jenseitigen Seligkeit ermuntere, die zeitlich-irdische Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft so wirksam

[1] Vgl. Bd. I, S. 443.

fördere. Luciani widerspricht im Besonderen Jenen, welche der katholischen Moral die Schuld an der einstmaligen Unfreiheit Italiens aufwälzen wollen, und gibt sich der Hoffnung hin, daß der Segen der katholischen Sittlichkeit in einer näheren oder entfernteren Zukunft, wenn Italien die ihm providentiell zugewiesene Stelle vollkommen einnehmen werde, vollkommen zu Tage treten werde. Diese seine Erwartung ist in seiner Überzeugung von der unübertrefflichen Vollkommenheit der katholisch-christlichen Morallehre begründet. Es gibt keine moralische Doctrin, welche mit der Aufforderung zu den höchsten und edelsten Menschentugenden eine so wirksame Bekämpfung und Niederhaltung alles Tugendstolzes verbände, als die in den Lehren von der Gnade und Erlösung vertiefte katholische Moral; die vom Christenthum gelehrte Gleichheit aller Menschen vor Gott und Familieneinheit des menschlichen Geschlechtes, die vom Christenthum gelehrte Gemeinsamkeit des höchsten Strebezieles aller Menschen kann nur vom allerwohlthätigsten Einflusse auf das Beste der menschlichen Gesellschaft, auf Förderung der Eintracht, des wechselseitigen Wohlwollens und des hilfreichen eifrigen Zusammenwirkens für die höchsten und edelsten Ziele der menschlichen Gesellschaft sein. Nur die christliche Moral weist dem menschlichen Tugendstreben ein bestimmtes höchstes überzeitliches Ziel, und gibt ihm auch wahrhaft sittliche Strebemotive an die Hand. Man vergleiche nach diesem zweifachen Gesichtspunkte die christliche Moral mit jener der Stoiker; wie unzureichend, ja geradezu ärmlich erscheint die letztere trotz ihrer vermeintlichen Erhabenheit gegen die wahrhafte Hoheit der christlichen Gesinnung! Die Moral kann, um ein in sich vollendetes System und eine praktisch wirksame Lehre zu sein, der vom christlichen Glauben gelehrten absoluten Sanction des moralischen Gesetzes nicht entbehren; die Majestät und unverletzliche Heiligkeit desselben wird nur im Lichte des christlichen Gedankens vollkommen offenbar. Der Segen der christlichen Erziehung bewahrheitet sich selbst noch an Jenen, welche in ihrer späteren reiferen Lebenszeit von den durch die christliche Erziehung ihnen eingeprägten Überzeugungen abkommen; es bleibt in ihren Seelen etwas, was sie ohne christliche Erziehung niemals besitzen würden. Umgekehrt beweist aber der mit der zunehmenden Entchristlichung der Gesellschaft um sich greifende sittliche Verfall die Nothwendigkeit der Aufrechthaltung christlicher Zucht und Gesittung und damit auch die Nothwendigkeit und Unersetzlichkeit der christlichen Religiösität.

Die Unersetzlichkeit des Christenthums beweist sich durch die Unmöglichkeit einer neuen Religionsoffenbarung. Der Religion ist es wesentlich, Mysterien in sich zu schließen und durch wunderbare Ereignisse sich zu beglaubigen; somit müßte eine auf das Christenthum folgende höhere Religionsoffenbarung eben jene Eigenschaften an sich haben, um deren willen nach der Meinung der heute auf sie Hoffenden das Christenthum nicht mehr die Religion der zukünftigen Generationen sein kann. Christus überzeugte die Bekenner seiner Lehre von der Wahrheit derselben durch Berufung auf die Autorität seiner göttlichen Sendung; die bis heute unangetastet gebliebene absolute Reinheit seines sittlichen Charakters machte, daß seine persönliche Auctorität auch noch heute für die Wahrheit seiner Lehre vollgiltig einsteht. Daß nach Christus eine Persönlichkeit komme, welche mit gleichem moralischem Erfolge eine im Laufe der Zeiten fortdauernde Wirksamkeit ausübe, ist absolut undenkbar. Gerade dieß, daß ein neuer Christus unmöglich ist, beweist für alle tiefer in das Wesen der Religion Blickenden, daß man beim alten Christus zu verharren, oder auf Religion insgemein zu verzichten habe. Die wahre und wirkliche Religion beruht wesentlich auf Offenbarung und schließt einen supranaturalen Charakter in sich; daß dieser die Rationalität des menschlichen Denkens nicht aufhebe, vielmehr dem rationalen Denken zu seiner zeitlich erreichbaren Vollendung verhelfe, hat sich an der christlichen Religion durch die aus dem Schooße des Christenthums erzeugte christliche Philosophie erwiesen. Läßt man die Berechtigung einer philosophisch als wahr zu erweisenden supranaturalen Religionswahrheit nicht gelten, so muß die Hoffnung auf eine neue Religionsoffenbarung als eitel verworfen werden.

Die Vertreter der Annahme einer continuirlich fortschreitenden Vervollkommnung der Culte deuten an, daß sie auf einen Religionsbegriff zurückgreifen wollen, der älter als das Christenthum sei. Derselbe erhebt sich indeß nicht über das Sinnliche, Endliche und zeitlich Begrenzte, während im Christenthum die über alle zeitliche Aufeinanderfolge hinaufgerückte unendliche Intelligibilität das Wesen der Religion ausmacht. Da der Mensch sich nicht aus sich selbst vom Sinnlichen und Zeitlichen loszulösen vermag, so kann er zu jener religiösen Idee, welcher gemäß er sein Leben gestalten soll, nur durch eine unmittelbare Action der Causa prima erhoben werden. Er wird so relativ aus der zeitlichen Succession in die Immanenz, aus dem Bereiche des Discreten und Endlichen in jenen des Continuum und Unendlichen

emporgehoben; leiblich dieſer Welt angehörend, lebt er geiſtig in einer höheren Welt. Der Aufblick in dieſelbe iſt gleich jeder anderen primitiven Anſchauung eines Objectes allerdings ein unvollkommener, welcher bildlicher und ſymboliſcher Verdeutlichung bedarf, woraus aber nicht folgt, daß er ſeinem geiſtigen Werthe und Gehalte nach unter dem natürlichen Vernunfterkennen ſteht. Nicht nur iſt ſein Object höher als jenes des natürlichen Vernunfterkennens, ſondern es ſchließt ſich in ihm auch ein dasſelbe überragender Erkenntnißmodus auf. Allerdings bleibt es hier für alle Zeit bei einem Erkenntnißanſatz, der erſt in einem künftigen Leben ſich vollkommen entfaltet; er ſchließt aber einen ungleich ſubſtantielleren Geiſtgehalt in ſich als die vollkommenſte Ausbildung der rein natürlichen Vernunfterkenntniß. Der Begriff des Glaubens als eines geiſtigen Ergreifens des Ewigen ſchließt einen Wandel der gläubigen Überzeugung aus. Das Menſchendaſein mußte, ſo gewiß die palingenetiſche Idee wahr und denknothwendig iſt, vom Anbeginn durch göttliche Cauſalität in eine innere Verbindung mit dem Ewigen und Göttlichen geſetzt ſein, deren zeitweilige Alterationen durch das ſubjective menſchliche Verhalten nicht den continuirlichen objectiven Beſtand der gottgewirkten Verbindung aufheben konnten. Die durch menſchliche Schuld und Irrung in Verfall gerathene Religion des Anfanges iſt mit einem Gewächſe zu vergleichen, welches zwar verſtümmelt, aber nicht ausgerottet werden konnte. Wie das palingenetiſche Wirken Gottes in der Menſchheit nicht aufhören konnte, ſo verblieb auch in dem der lebendigen Verbindung mit Gott entrückten Menſchengemüthe das Begehren nach Erringung einer Esistenza continua zurück. Die aus dieſem Begehren und Streben herausgewachſenen vorchriſtlichen Völkerreligionen ſind, ſoweit ſie in Folge der fortgeſetzten palingenetiſchen Action Gottes wenigſtens potentiell am ewig Wahren theilhaben, potentielle Religionen; auch der moſaiſche Cult trägt den Charakter der Potentialität an ſich, nur daß in ihm das die Wiederherſtellung der urſprünglichen Verbindung mit Gott vorbereitende palingenetiſche göttliche Wirken unentſtellt durchgreift. Das Chriſtenthum bedeutet die geiſtige Wiedereinrückung der Menſchheit in den Stand der Immanenz, die definitive Hinaushebung über das durch die vorchriſtlichen Religionen repräſentirte Verſenktſein in den Stand der kosmiſchen Zeitlichkeit. Die vollkommene Verwirklichung der Esistenza continua des menſchlichen Geſchlechtes ſtellt ſich im katholiſchen Chriſtenthum dar, in deſſen Unwandelbarkeit ſich der indefectible Beſtand der Kirche bezeugt.

Dieser indefectible Bestand ist keineswegs durch das neue vaticanische Dogma geschädigt oder alterirt worden.[1] Die Unfehlbarkeit des Papstes als obersten Lehrers der Kirche ist mit der Idee der Unfehlbarkeit des kirchlichen Magisteriums auf's Engste verknüpft; es wäre Widersinn, dem Haupte der Kirche dasjenige abzusprechen, was der in ihm geeinigten Kirche zukommt. Man könnte höchstens fragen, ob es nothwendig oder zeitgemäß war, die päpstliche Infallibilität gerade jetzt zu definiren; eine Erörterung dieser Frage ist jedoch, nachdem die Definition der päpstlichen Infallibilität eine vollzogene unwiderrufliche Thatsache ist, unnützer Zeitverlust. Der bevorstehenden Definition des vaticanischen Dogma stellte sich seiner Zeit das Bedenken entgegen, ob ohne Zuziehung eines Concils zu erlassende päpstliche Glaubensdefinitionen denselben Grad von Objectivität beanspruchen würden können, wie die aus den Discussionen einer ökumenischen Synode sich absetzenden dogmatischen Entscheidungen. Dieses Bedenken kann nicht Platz greifen angesichts des Umstandes, daß es sich um ein übernatürliches Factum handelt, auf welches die natürlichen Gewißheitskriterien nicht anwendbar sind; diese sprechen indeß nicht schlechthin zu Ungunsten des vaticanischen Decretes, da in der That in gewissen Fällen das Wort einer einzelnen Persönlichkeit mehr gilt, als die Meinung Vieler. Das Urtheil eines Dante oder Michelangelo wiegt schwerer als das kunstrichterliche Dafürhalten vieler gelehrter Akademien zusammen. Wie der Einzelne, können auch Viele zusammen sich irren; wer dem Papste die Infallibilität abspricht, kann sie nicht mit voller natürlicher Sicherheit dem Concil zuerkennen. Der Besorgniß, daß den Glaubensdefinitionen des Papstes als Einzelperson sich ein subjectiv persönliches Dafürhalten einmengen könne, liegt eine unrichtige Auffassung der Bedeutung der päpstlichen Persönlichkeit zu Grunde; der Papst ist als Haupt der Kirche die individuirte Repräsentation der Gesammtheit, als welche er vom lebendigen Verbande mit der Kirche nicht losgerissen gedacht werden kann. Papst und Kirche sind organisch miteinander verwachsen, so daß weder der Papst ohne und gegen die Kirche, noch die Kirche ohne und gegen den Papst etwas ist und vermag. Die Gallicaner, welche die Kirche auf Kosten des Papstes erhoben, und die Jesuiten, welche den Papst auf Kosten der Kirche verabsolutirten, sind beide gleich sehr im Unrechte; so wenig die Kirche

[1] O. c., pp. 174 sgg.

über dem Papste steht, ebensowenig der Papst über der Kirche. Er hat die Infallibilität nicht von der Kirche, sowenig die Kirche sie vom Papste hat; er hat sie als Nachfolger des Apostelfürsten Petrus, die Gesammtheit der Bischöfe hat sie als Fortsetzung des mit Petrus vereinigten Apostelcollegiums. Die Infallibilität ist eine über die Discretionen der Zeit und des Raums erhabene continuirliche immanente Inspiration, welche die Essenz des religiösen Gedankens in der Kirche constituirt; sie ist mit der Inspiration der Apostel identisch und kann im Laufe der Zeiten weder eine Mehrung noch eine Minderung erfahren. Sie ist identisch mit der sich selbst gleichen Species humana, welche, weil in der Zeit nicht vollkommen actuirt, nicht Gegenstand einer natürlichen Erkenntniß sein kann, sondern nur durch Vermittelung der übernatürlichen Offenbarung zum Gegenstande menschlicher Erkenntniß geworden ist. Die Species humana hat ihre initiale Vollendung im Christenthum und somit ihre initiale Actuirung und Organisation in der Kirche; demzufolge kommt die Infallibilität der Kirche zu, und dem Papste, sofern in seiner Person die Kirche sich in concreter Individuirung darstellt. Sie ist nicht Eigenbesitz irgend eines menschlichen Individuums als solchen und kann daher weder dem Papste noch den übrigen Bischöfen in ihrer Lostrennung von der in der Kirche actuirten und organisirten Species humana zukommen.

Daraus folgt nun weiter, daß die religiös-kirchliche Gläubigkeit nach der Promulgation des vaticanischen Dogma nicht aufgehört hat, ein Obsequium rationabile zu sein; sie schließt vielmehr eine unendliche Rationalität in sich. Die katholische Gläubigkeit kann in einem potentiellen nicht zur vollen Selbstbewußtheit vorgedrungenen Stande verharren, und existirt in diesem Stande als Auctoritätsglaube der Volksmenge; dieß ist jedoch nicht ihr endgiltiger Stand. Sie kann aus dem Stande der Potentialität in jenen der Actualität vordringen und den gebundenen unmittelbaren Assens in eine reflexiv vermittelte freie Zustimmung verwandeln; es bleibt dem Katholiken unbenommen, nach dem Sinne und nach der Absicht der päpstlichen Glaubensdefinitionen zu forschen und sich dadurch der inneren Wahrheit derselben zu vergewissern. Die Privatforschung der Protestanten wird von der Kirche nicht deßhalb verworfen, weil sie Forschung ist, sondern weil in derselben die Auctorität des Individuums jener der Kirche substituirt wird. Das Beginnen der Altkatholiken in Deutschland wird

von Luciani ſtrenge verurtheilt;[1] ſie ſtellen das der jeſuitiſchen Überordnung des Papſtes über die Kirche entgegengeſetzte Extrem der Überordnung der Kirche über den Papſt dar; ſie haben mit den Jeſuiten das Raiſonnement der Sophiſtik gemein und wiſſen ſich nicht zur Höhe der wahren und echten Dialektik zu erheben. Die von ihnen in's Werk geſetzte Kritik der Geſchichte des Papſtthums ſtellt die der Kirche von Chriſtus verheißene continuirliche Aſſiſtenz des göttlichen Wahrheitsgeiſtes in Frage. Sie wollen der Idee des geſchichtlichen Fortſchreitens zuwider die Kirche auf die Zuſtände der altchriſtlichen Zeit zurückdrängen und verkennen das evolutive Weſen der Tradition; wenn der Faden derſelben an irgend einem Punkte der geſchichtlichen Entwickelung der katholiſchen Kirche abreißen kann, wie kann da noch an der Tradition als dem hinter den zeitlich-räumlichen Discretionen ſtehenden Continuum feſtgehalten werden?

Ebenſo entſchieden als Luciani an der Infallibilität des kirchlichen Primates feſthält, will er auch die Grenzen derſelben beachtet wiſſen.[2] Die Infallibilität bezieht ſich auf die religiöſe Wahrheit als ſolche, und kann deßhalb nicht das Verhältniß einer in das discrete Zeitdaſein hineingeſtellten Sache zur moraliſchen Ordnung betreffen. Die Kirche lehrt mit untrüglicher Auctorität, daß unbotmäßige Auflehnung gegen die legitime Gewalt ſündhaft ſei; ob aber in einem beſtimmten concreten Falle eine derartige ſündhafte Unbotmäßigkeit vorhanden ſei, fällt nicht in den Bereich der apodiktiſchen kirchlichen Glaubensdefinitionen, weil es ſich um eine der rein natürlichen Ordnung der Dinge angehörige Angelegenheit handelt. Es hat eine Zeit gegeben, in welcher das Papſtthum unmittelbar auch die zeitlichen Angelegenheiten der Völker zu regeln berufen war; dieſe Entwickelungsepoche des chriſtlichen Völkerlebens liegt hinter der Gegenwart zurück, ohne daß hiedurch der erhabene Beruf und die gleichſam überzeitliche Stellung des Papſtthums irgendwie eine Schmälerung erlitten hätte. Angenommen, daß durch das vaticaniſche Decret die Bulle des Papſtes Bonifacius VIII., in welcher von den zwei dem Papſte eingehändigten Schwertern die Rede iſt, wirklich zum Dogma erhoben worden wäre, ſo ließe ſich doch immer noch unter Hinweiſung auf die Thatſachen der Geſchichte ſagen, daß das dem Papſtthum eingehändigte weltliche Schwert ein potentielles oder virtuelles Recht ohne phyſiſche Zwangsbefugniß bedeute, welches

[1] Gioberti e la filos. nuov. ital. III, pp. 487 sgg. — Del destinato ecc. pp. 344 sgg.

[2] Del destinato ecc. pp. 194 sgg.

nach göttlicher Fügung nur dann, wenn seine Ausübung der Christenheit zum Heile gereicht, actuell wird. Es ist seit dem vaticanischen Concil dem Katholiken verwehrt, vom Urtheile des Papstes über die gegebenen politischen Zustände Italiens an ein künftiges Concil zu appelliren, nicht aber, an einen künftigen Papst zu appelliren, der zur Überzeugung gelangt sein möchte, daß die südlichen Provinzen Italiens unter der gegenwärtigen italienischen Regierung besser verwaltet würden und geordneterer Zustände sich erfreuten, als es unter der Bourbonenherrschaft der Fall war. Diese Appellation an einen zukünftigen Papst liegt eben so sehr in der Natur der gegenwärtigen Dinge, als die Hoffnung auf eine künftige Besserung des Verhältnisses der Kirche zur allgemeinen Zeitlage und zur Herrschaft der öffentlichen Meinung, welche heute unleugbar der Kirche mehr oder weniger feindselig gegenüber steht. Wir stehen gegenwärtig inmitten einer kritisch auflösenden Periode, welche nicht ohne Mitschuld der in katholischen Ländern herrschenden Indolenz gegen die Bestrebungen einer geistig vertieften Fassung der religiösen Wahrheit eingetreten ist. Dieser Epoche muß eine organische und compositive Epoche nachfolgen, in welcher die öffentliche Meinung wieder religionsfreundlich wird; von dem zukünftigen Walten derselben hat man jene Besserungen der kirchlichen Zustände und Verhältnisse zu erwarten, deren gegenwärtige Beschaffenheit Gegenstand der Klagen und Beschwerden des heutigen Papstes und der heutigen Kirche ist.

Luciani anerkennt[1] die innigste Verwachsenheit des Papstthums mit der weltgeschichtlichen Culturmission des christlichen Italiens, und die daraus resultirende Pflicht des politisch geeinigten Italiens, den in der kosmopolitischen universalkirchlichen Stellung des Papstthums gegründeten Ansprüchen an dasselbe gerecht zu werden. Die Wiederherstellung der weltlichen Herrschaft des Papstes hält er für unmöglich; das italienische Volk könne seine endlich errungene staatliche Einigung nicht aufgeben, ohne auf die ihm in der europäischen Staatenfamilie zukommende politische Machtstellung und auf das Gedeihen seines politisch-nationalen Lebens zu verzichten. Es habe aber mit der Occupation des römischen Gebietes die Verpflichtung übernommen, dem Papste die Souverainetät seiner geistlichen Machtstellung, die Unverletzlichkeit seiner Person, seines Wortes und seiner Paläste, sowie den unbehinderten Verkehr mit den katholischen Nationen feierlich zu garantiren. Indem es die geistliche Souverainetät des

[1] Destinato pp. 355 sgg.

Papstes unbedingt respectire, erkenne es ihm eine nicht bloß internationale, sondern zugleich auch supranationale Machtstellung zu, welcher auch Italien sich selbst unterthan bekenne, wenn es im Papstthum den lebendigen Hort des allgemeinen Völkerfriedens, den durch eine unabrogirbare Institution verkörperten Garanten des Völkerrechtes ehre. Durch das Einstehen für diese Stellung des Papstthums komme Italien seiner katholischen Mission nach, und werde seiner Dankespflicht gegen das dem nationalen Interesse dienstbar gewesene Walten der Päpste der vergangenen Jahrhunderte gerecht. Das Papstthum sei seinerseits durch den Verlust der weltlichen Herrschaft eines lästigen Hindernisses der vollkommenen Actuirung seines richtiges Verhältnisses zum italienischen Laienthum ledig geworden; die Verstimmung des letzteren gegen Papstthum und Kirche habe zum großen Theile aus der weltlich politischen Stellung des Papstthums Nahrung gezogen. Luciani will nicht verkennen, daß die Einflüsse fremdländischer Bildung wesentlich dazu beitrugen, einen Theil des italienischen Laienthums der Religion und Kirche zu entfremden; vielleicht sei jedoch die Zahl der Entfremdeten nicht so groß, als man vielfach annehme. Die vollkommene Versöhnung des Laienthums mit der Kirche könne indeß jedenfalls nur durch eine im großen Stile in's Werk gesetzte katholische Renaissance Italiens herbeigeführt werden. Dieselbe sei nothwendig im Interesse des italienischen Volkes; sie sei aber auch nothwendig im Interesse der Kirche und des Papstthums, welches nur unter dieser Voraussetzung seiner hohen Aufgabe Italien und der gesammten christlichen Welt gegenüber zu entsprechen in der Lage sein werde.

Die katholische Renaissance Italiens muß durch eine regere Betheiligung des Laienthums an den Fragen der religiösen Erkenntniß und Wissenschaft eingeleitet werden.[1] Diese Betheiligung ist eine wesentliche Bedingung der Überwindung des geistigen Zwiespaltes, in welchen sich die Nation angesichts des Conflictes zwischen der modernen Wissenschaft und den durch die Kirche vertretenen religiösen Überlieferungen gestellt sieht. Die in den Relationen der endlichen Wirklichkeit aufgehende säculäre Wissenschaft kann keine innere Befriedigung der Gemüther bewirken, wenn sie nicht zu der durch die Kirche vertretenen Kunde der ewigen Dinge und des absoluten Zieles der Menschheit in innere lebendige Beziehung gesetzt wird. Am allerwenigsten kann Italien sich dieser Aufgabe entziehen, wenn die Nation zu einem

[1] O. c., pp. 295 sgg.

innerlich befriedigten und harmonisch vermittelten Bildungsleben gelangen will. Die religiöse Überlieferung kann als der moralische Halt der Massen und als die geistige Unterlage der gesammten civilisatorischen Entwickelung nicht abgeworfen werden; sie muß jedoch geistig durchdrungen werden, wenn das gebildete Laienthum in ihr volle Befriedigung finden, und in das richtige Verhältniß zu Priesterthum und Kirche treten soll. Andererseits sollen aber damit auch dem Priesterthum die Wege gezeigt werden, welche es zu betreten hat, um den geistigen Bedürfnissen des gebildeten Laienthums entgegenzukommen und erfolgreich für die Wiedergewinnung des inneren Friedens der Nation thätig zu sein. Die heutige Gesellschaft läßt sich weder auf dem Gebiete der Politik, noch auf jenem der Wissenschaft in die mittelalterlichen Lebenszustände zurückdrängen; diese waren dem Unmündigkeitsstande der christlich-europäischen Völkerwelt angepaßt und fielen mit der successiv fortschreitenden Entwickelung der säculären Bildung allmälig von selbst hinweg. Das Losungswort der in der Erkenntniß der Weltdinge mündig gewordenen heutigen Welt ist klare und bestimmte Auseinanderscheidung des Geistlichen und Weltlichen. Die säculäre Gesellschaft soll aber auch in religiösen Dingen mündig werden, und kraft dieser Mündigkeit in ein geordnetes Verhältniß zu der die unverjährbaren religiösen Überlieferungen der Menschheit hütenden Kirche treten; die unerläßliche Vorbedingung des Eintrittes dieser Art von Mündigkeit ist die Befreundung des Laienthums mit der religiösen Wissenschaft. Das Laienthum hat im Auge zu behalten, daß das Christenthum als eine dem Himmel entstammte Kunde der ewigen Dinge nicht ein Erzeugniß des menschlichen Gedankens, sondern älter als alle Philosophie sei; andererseits hat es aber die geoffenbarte christliche Wahrheit mit philosophischem Geiste zu durchdringen, und sich dadurch zur Stütze und zum Vertreter des katholischen Gedankens inmitten der fluctuirenden Verhältnisse und Stimmungen der heutigen Welt zu machen.

Luciani ist von der Überzeugung durchdrungen, daß die katholische Renaissance Italiens eine Angelegenheit von weltgeschichtlicher Bedeutung sei. Europa weist drei differente Culturen vor, deren Träger die lateinische, germanische und slavische Race sind. Die lateinische Race kann sich des drückenden Übergewichtes, welches die Verbindung der nordischen Mächte, d. i. Preußens und Rußlands, auf die lateinische Culturwelt schon gegenwärtig übt, nur durch Consolidirung der inneren

Verhältnisse der lateinischen Staaten erwehren; es möchte ihr sonst dasselbe Schicksal widerfahren, von welchem einst das alte Griechenland ereilt wurde, welches unter das Joch, zuerst der macedonischen, sodann der römischen Weltherrschaft gebeugt wurde. Europa würde damit in eine neue Art mittelalterlicher Zustände zurückgestürzt werden. Von Frankreich, welches zeitweilig die Führerschaft der lateinisch-katholischen Welt an sich genommen hatte, läßt sich die Lösung der dem katholischen Laienthum obliegenden Aufgabe einer Vermittelung des katholischen Gedankens mit der Idee eines liberalen politischen Regimentes kaum erwarten; die liberalen Katholiken Frankreichs vermochten diese Aufgabe nicht einmal auf rein wissenschaftlichem Gebiete zu lösen, geschweige denn, daß sie die Verwirklichung derselben im öffentlichen Leben erfolgreich anzubahnen vermocht hätten. Sie vermochten das ideale Wesen der Religion nicht zu erfassen; damit fehlte ihnen der Stützpunkt zur nothwendigen Umgestaltung der überlieferten wissenschaftlichen Auffassung des katholischen Gedankens. Sie waren überdieß unter sich selbst gespalten; bei den Einen überwog die Unfreiheit und Befangenheit des am Überlieferten festhaltenden religiösen Gedankens, bei den Anderen der Gedanke einer falschen Autonomie gegenüber den berechtigten Ansprüchen der Kirche. So mußte das Werk einer auf ein zugleich selbstbewußtes und gläubiges Laienthum gestützten katholischen Restauration, die den berechtigten Forderungen der Zeit entsprochen hätte, mißlingen.

Unter den Vertretern des katholischen Laienthums Italiens steht in Luciani's Schätzung Alessandro Manzoni obenan. Er hatte aus sich selbst den Weg vom rationalistischen Zweifel zu einer geistig tiefen christlichen Gläubigkeit gefunden; er war frei von der Ängstlichkeit und Befangenheit C. Balbo's in religiösen und politischen Dingen und erfaßte sowol die katholische als auch die politisch-nationale Idee in ihrer vollen Tiefe. Er griff der Entwickelung der Dinge in seiner geistvollen und phantasiereichen Anschauung weit vor und gehört darum nicht, wie Viele meinen, der Vergangenheit an; er ist vielmehr der mustergiltige Typus des katholischen Laienthums des zukünftigen Italiens. Nicht so günstig urtheilt Luciani über zwei andere Freunde Rosmini's, Bonghi und Minghetti, an deren fast gleichzeitig mit seiner eigenen Schrift erschienenen Besprechungen der religiösen Frage Italiens[1]

[1] Bonghi, Pio Nono e il Papa futuro (Mailand, 1877). — Minghetti, Chiesa e Stato (Florenz, 1877).

er bemängelt, daß sie, statt auf weitschauende philosophisch vertiefte Zukunftsconceptionen sich zu stützen, nur die für den nächsten Moment praktisch dienlichen Expedientien in's Auge fassen, mittelst welcher sich eine Lösung der großen Zukunftsfrage Italiens nicht anbahnen läßt. Noch weniger zeigt er sich von dem Inhalte einer gleichfalls dazumal erschienenen Schrift C. Curci's[1] befriedigt, welcher mit dem Verzichte des Papstes auf die weltliche Herrschaft alle Gefahren der Kirche für beseitigt halte und die Nothwendigkeit einer geistigen Erneuerung des italienischen Katholicismus auch nicht von Ferne ahne. Er erhebt die Scholastik als die einzig wahre Philosophie bis in den siebenten Himmel, und erklärt die Summa theologica des heiligen Thomas für die umfassendste und großartigste Gedankenconception, welche je von einem menschlichen Geiste entworfen worden sei und vielleicht nie durch eine andere überboten werden dürfte. Er glaubt, daß mit dem eifrigen Betriebe der scholastischen Philosophie dem um sich greifenden irreligiösen Unglauben Halt geboten werden könne, weiß somit nicht, daß gerade die Scholastik dasjenige sei, wogegen die Abneigung der Gebildeten unserer Zeit am allermeisten sich kehre. Luciani will der hohen Bedeutung des heiligen Thomas als Philosoph und Theolog nicht nahe treten; er stehe aber selbst in seinem Zeitalter nicht einzig und unvergleichlich da, sondern hatte in Bonaventura einen vielleicht Größeren neben sich. Es ist eine Übertreibung, wenn das Lehrgebäude der thomistischen Summa theologica für eine unübertroffene und gar nicht zu übertreffende Gedankensynthese ausgegeben wird. Ihr Lehrinhalt wird nicht aus einem einzigen Grundprincipe organisch entwickelt; ihre Theile wachsen nicht aus einander hervor, sondern sind äußerlich aneinandergefügt. Thomas setzte sich zur Aufgabe, den traditionellen Lehrstoff der kirchlichen Theologie in ein Ganzes zusammenzufassen; was in den seinem Werke einverleibten Doctrinen der Väter keine wissenschaftliche und organische Einheit hatte, erlangte sie auch in der Summa theologica nicht. Nicht wenige Ideen derselben verloren durch die abstract analytische Behandlung, welcher sie Thomas bei ihrer Einordnung in den Lehrzusammenhang der Summa unterzog, ihre originelle Eigenthümlichkeit und synthetische Kraft; andere schwächte er ab und zog sie fast in's Sensistische herab. Für das halb barbarische Zeitalter, welchem Thomas angehörte, war seine Summa allerdings eine hochbedeutende Leistung;

[1] Il moderno dissidio, 1877.

aber dem Bildungsstande der Neuzeit kann sie nicht mehr genügen. Wenn man das Interesse der Jugend an einer kirchlichen Philosophie wecken und beleben will, so führe man sie in die speculativen Ideen der Kirchenväter ein, mit deren Zeitalter das jetzige so viele Ähnlichkeit hat; der Gewinn einer solchen geistigen Übung wird entschieden größer sein, als wenn man den philosophischen Unterricht auf die Erklärung eines einzigen Autors beschränkt. Soll es aber nur ein einziger Autor sein, so hat man den größten aller christlichen Lehrer, den heiligen Augustinus, zum Gegenstande der Erklärung zu machen; die in seinen Werken enthaltene Ideensaat ist bis heute noch nicht vollkommen aufgegangen, ihre Entwickelung wurde vielmehr gerade durch die rauhen stürmischen Zeiten, welche auf die Blüthezeit der altkirchlichen Literatur folgten, niedergehalten; von einer Weiterbildung der in der altchristlichen Literatur enthaltenen religionsphilosophischen Ideen konnte keine Rede sein in einem Zeitalter, in welchem der wissenschaftliche Unterricht auf Grund der elementarsten Unterweisungen geradezu wieder von vorne beginnen mußte, und für die Bestrebungen eines durchgebildeten Denkens sich schlechterdings kein Raum fand.

Luciani vermag es den Jesuiten nicht zum Verdienste anrechnen, daß sie der katholischen Welt den heiligen Thomas als den einzigen „Meister derer, die da wissen“[1] aufdringen wollten. Sie vermochten hiemit nicht das Eindringen des deutschen Pantheismus in Italien abzuwehren, erleichterten demselben vielmehr den Eingang. Wie soll es möglich sein, mit den Principien, mit der Methode und dem wissenschaftlichen Apparate der Summa Theologica gegen ein philosophisches System wie jenes Hegel's aufzukommen, welches alle Ideen und Erkenntnisse der Neuzeit in sich aufgenommen und mittelst einer durchgebildeten Dialektik zu einem streng geschlossenen wissenschaftlichen Ganzen verarbeitet hat? Die neuzeitlichen Fortschritte der wissenschaftlichen Bildung haben nicht nur neue Erkenntnisse zu Tage gefördert, welche dem 13. Jahrhundert völlig fremd waren, sondern auch die Position der damals schon erkannten Wahrheiten verändert. Die neuzeitliche Philosophie muß wohl dieselben Fragen wieder aufnehmen, mit welchen sich die alte und mittelalterliche Philosophie beschäftigt hat; Form und Methode der Lösung derselben ist aber durch die seither gänzlich veränderten Bildungsverhältnisse bestimmt. Wir entnehmen

[1] Dante, Inferno IV, p. 131.

aus dem Gesagten, daß das Verhältniß der dem Laienstande angehörigen Giobertianer zu Thomas Aquinas von jenem der Rosminianer völlig verschieden ist. Diese, fast durchwegs dem geistlichen Stande angehörig, bemühen sich um Erweisung der Übereinstimmung der Rosmini'schen Doctrin mit der richtig verstandenen Lehre des heiligen Thomas; Luciani beansprucht im Namen des wissenschaftlich gebildeten Laienthums eine den heutigen philosophischen Bildungszuständen entsprechende Form der wissenschaftlichen Vertretung der katholischen Idee. Diesem Bedürfniß des wissenschaftlich gebildeten Laienthums wollte seiner Zeit auch Rosmini entgegenkommen; die Grundabsicht seiner philosophischen Bestrebungen war somit dieselbe wie jene Gioberti's, nur daß er als Mann der Kirche jene kirchlich objective Haltung zu behaupten suchte, mit welcher die politisch nationalen Tendenzen der philosophischen Schriftstellerei Gioberti's sich nicht vereinbaren ließen. Daß Gioberti's Bücher ungleich mächtiger in's italienische Volksgemüth griffen, als Rosmini's religiös-philosophische Bestrebungen, läßt sich nicht leugnen; eben darum erscheint uns aber auch das Auftreten Luciani's bedeutungsvoll, von welchem wir annehmen dürfen, daß er nicht bloß in seinem, sondern im Namen Vieler spreche. Indem er einerseits Gioberti's Lehre rectificirt und mit den Forderungen der kirchlichen Orthodoxie in Einklang zu bringen bestrebt ist, hält er andererseits die politisch nationalen Tendenzen derselben in ihrem vollen Umfange aufrecht und tritt zugleich auch für das Recht und die Nothwendigkeit einer den Bedürfnissen und Anforderungen der heutigen Weltbildung entsprechenden wissenschaftlichen Vertretung des katholischen Gedankens ein. Wir erkennen in den mit dieser Stellungnahme verbundenen Postulaten Luciani's das vorläufige Endergebniß der von der nationalen Idee inspirirten philosophischen Denkbewegung des neuzeitlichen Italiens, und wollen mit der Besprechung desselben unsere bisherige Schilderung des allgemeinen Entwickelungsverlaufes der italienischen Philosophie des 19. Jahrhunderts ihrem Abschlusse entgegenführen.

Beginnen wir mit der schon oben erwähnten Forderung einer Neubelebung der kirchlichen Theologie durch das philosophisch gebildete Laienthum. Der einst ausschließlich dem Clerus anheimgegebene wissenschaftliche Unterricht — bemerkt Luciani — ist im Laufe der Jahrhunderte allmälig ganz in Laienhände übergegangen; nur die Pflege der religiösen Wissenschaft verblieb dem Clerus, nahm aber in ihrer

Isolirung vom Betriebe der säculären Wissenschaft ein mumienhaftes Aussehen an, welches die modern Gebildeten von einer Beschäftigung mit derselben abschreckt.[1] Dem Priesterthum hat die Behütung des Dogma und der Tradition zu verbleiben; die wissenschaftliche ideell vertiefte Darlegung und Entwickelung des Geistgehaltes beider muß vom philosophisch gebildeten Laienthum in die Hand genommen werden. Dagegen ist nun zu erinnern, daß Theologie und Philosophie trotz ihrer durchgängigen wechselseitigen Beziehungen zwei von einander durchgreifend unterschiedene Wissensgebiete sind. Der Unterschied zwischen beiden beschränkt sich nicht darauf, daß die Theologie im Gegensatze zur Philosophie eine primär aus positiven Erkenntnißquellen geschöpfte wissenschaftliche Erkenntniß ist; er besteht in seinem tiefsten ideellen Grunde darin, daß der Lehrinhalt der Theologie durchwegs auf den dieselbe durchherrschenden Gottesgedanken gestützt ist, während die Philosophie unbeschadet der für sie bestehenden Nothwendigkeit einer umfassendsten Orientirung an allem menschlichen Wissen, menschlichen und göttlichen Ursprunges, doch zutiefst aus dem menschlichen Selbstgedanken sich zu begründen hat. Die Theologie ist nicht in so ausschließendem Sinne positive Wissenschaft, daß sie nicht zugleich auch philosophische Wissenschaft wäre, obschon die ihr immanente Philosophie nicht jene des auf dem Grunde des menschlichen Erfahrungsbewußtseins erwachsenen philosophischen Denkens ist; das auf dem Grunde des Weltgedankens stehende philosophische Erkennen concentrirt sich zutiefst im menschlichen Selbstgedanken, die auf die Bekundungen des Ewigen und Göttlichen in Zeit und Welt gerichtete theologische Forschung sucht ihre tiefste Begründung in der rational erfaßten Idee des Zeit und Welt durchherrschenden göttlichen Machtwirkens. So trägt die Theologie, ohne selber die Philosophie zu sein, alle Philosophie in sich aufgehoben, während umgekehrt die Philosophie zufolge der absoluten Denknothwendigkeit des göttlichen Seins sich trotz der von ihr angestrebten Begründung im menschlichen Selbstdenken sich von ihren grundwesentlichen Beziehungen zur Theologie nicht loslösen kann. Die von Luciani geforderte Laisirung der Theologie[2] beruht auf einer Vermengung der im Selbstdenken begründeten Philosophie mit der die

[1] Destinato p. 327.

[2] La teologia rivelata divenendo laicale segnerà l' entrata della civiltà nella sua età matura e civile. L. c.

Idee des göttlichen Machtwirkens wissenschaftlich explicirenden Theologie; und diese Vermengung beider hat ihren Grund in der eigenthümlichen Anknüpfung der Gioberti'schen Speculation an ein unerweisliches psychologisches Offenbarungsfactum, mittelst dessen alles philosophische Erkennen gleich vom Anfange her auf die voraus noch gar nicht erwiesene Realität der Gottesidee gestützt werden soll. So erklärt sich, wie Luciani verlangen konnte, daß das philosophisch gebildete Laienthum die Pflege der Offenbarungstheologie in die Hand nehmen solle, um das von den Theologen in derselben nicht aufgewiesene primitive Offenbarungsfactum, an welchem der Bestand einer religiösen Speculation hänge, aufzuzeigen und in allen seinen Consequenzen zu entwickeln. Es liegt in der Natur der Sache, daß dieses Begehren unerfüllt bleiben wird; die vom philosophisch gebildeten Laienthum geforderte ideelle Verständigung über den unvergänglichen Wahrheitsgehalt des Christenthums kann im Gegentheile nur zu einer klaren und distincten Scheidung zwischen Theologie und Philosophie in jenem Sinne führen, daß, wie wir bereits an einem früheren Orte[1] eben mit Beziehung auf die Gioberti'sche Philosophie bemerkten, der philosophischen Speculation die anthropologische Erweisung der Wahrheit des Christenthums, d. i. der durchgängigen Congruenz der in der christlichen Theologie hinterlegten Offenbarungsaufschlüsse mit dem naturwahren Denken, Empfinden und Begehren des inneren Seelenmenschen zufällt. Eine derartige philosophische Erweisung des Christenthums hat aber die wissenschaftlich ausgestaltete Theologie zu ihrer natürlichen Voraussetzung, kann also nicht die Bestimmung haben, die wissenschaftliche Theologie selber erst zu schaffen. Wir geben übrigens gerne zu, daß die wissenschaftlich ausgestaltete Theologie, selbst wenn sie als eine bereits vollendete Wissenschaft vorhanden wäre, nicht schon durch sich selber die vom wissenschaftlich gebildeten Laienthum begehrte Apologie des Christenthums sei; die Hauptaufgabe der Theologie als Scientia sacra bleibt, den Lehrinhalt der christlichen Offenbarung aus den Erkenntnißquellen desselben zu deduciren und zu erweisen; und wenn auch eine tiefsinnige und kunsterfahrene Aufweisung jenes Lehrinhaltes den menschlichen Geist in ein Meer überirdischen Glanzes tauchen macht, so handelt es sich weiter doch noch immer darum, die Realität der in der Offenbarungstheologie sich aufschließenden idealen Wirklich-

[1] Vgl. Bd. II, S. 142.

keit auf dem Wege der philosophischen Denkforschung zu vergewissern, was nur dadurch zu erwirken ist, daß in jener idealen Wirklichkeit das vom Menschen selber geahnte und begehrte Ideal seines Denkens und Strebens aufgewiesen wird. So gewiß die erhabensten Ideen und heiligsten Hoffnungen des Menschen keine eitlen Trugbilder sind, muß die ihnen entsprechende himmlische Vollendungswelt zusammt den zu ihr emporführenden Wegen und Weisungen Wahrheit haben, weil sonst das gesammte zeitliche Weltdasein des Menschen sich in lauter Schein und Trug auflösen, und kein rationaler Zweck des Menschendaseins sich erkennen lassen würde.

Luciani hofft und erwartet, daß das zur Mündigkeit in religiösen Dingen gelangte italienische Laienthum einen erneuerten Aufschwung des Katholicismus im europäischen Abendlande zu inauguriren berufen sein werde. Nach unserem Dafürhalten ist eine über den Bereich eines einzelnen Landes und Volksthums hinausgreifende Renaissance des Katholicismus von Ursachen und Bedingungen allgemeinerer Art abhängig, die mit großartigen und erschütternden Weltereignissen im Zusammenhange stehen; die dem europäischen Völkerleben immanente Idee des christlichen Universalismus wird in demselben dann mit überwältigender Macht hervorbrechen und durchgreifen, wenn die Entwickelung der Dinge bis zu dem Punkte gediehen ist, wo ihr Durchgreifen mit logischer und moralischer Nothwendigkeit einzutreten hat. Dann wird auch die nach Luciani's Dafürhalten bereits gelöste Frage des Papstthums ihre der Idee desselben entsprechende Lösung, zwar nicht für immer, aber doch für die Dauer einer neuen Weltepoche finden, mit deren Ablaufe allerdings eine neue kritische Wendung der Dinge eintreten wird. Wir sehen uns geistig vor eine unabsehbare Reihe von völkergeschichtlichen und weltgeschichtlichen Entwickelungen gestellt, mit welchen die Geschichte des Papstthums auf's Engste verschlungen sein wird; aus der Unabsehbarkeit derselben mögen wir auf die gigantesk Größe und Hoheit der im Papstthum ausgedrückten geschichtlichen Idee schließen, die den höchsten Abschluß der zeitlich-irdischen Menschengemeinschaft nach Oben bedeutet. Die nächste definitive Regelung der Angelegenheit des Papstthums wird wol jene sein, daß sein Bestand unter den Schutz einer völkerrechtlichen Garantie gestellt wird. Dieß dürfte unter den Eindrücken einer die gesammte europäische Welt mächtig erregenden religiösen Bewegung in's Werk gesetzt werden, wenn große Ereignisse in ein unaufhaltsames Rollen gekommen sind, welchen die gegenwärtige Welt

mit ängstlicher Spannung entgegensieht und deren endgiltiger Ausgang sich jeder menschlichen Berechnung entzieht. Im Gefolge solcher weltgeschichtlicher Ereignisse tritt mit der mächtigen Erregung des religiösen Gefühles auch der wissenschaftliche Aufschwung des religiösen Gedankens ein, der dann, wenigstens zeitweilig, die gesammte Literatur durchzieht, vornehmlich aber auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie sich vernehmbar machen muß. So verhielt es sich in der auf die erste französische Revolution und die napoleonischen Kriege folgenden Restaurationsepoche des christlichen Europa; so wird es sich seinerzeit wieder verhalten, wenn eine neue, auf die allgemeine Völkerstimmung einflußreiche weltgeschichtliche Wendung der Dinge eintritt. In welcher Weise und in welchem Grade die lateinischen Völker, speciell Italien, an der Erneuerung des wissenschaftlichen Aufschwunges des religiösen Gedankens betheiligt sein werden, dürfte sich nach Art und Grad ihres Theilhabens an der zukünftigen Gestaltung der Dinge bestimmen. Daß die Träger einer katholischen Renaissance vorzugsweise die Völker der lateinischen Race sein müssen, liegt in der Natur der Dinge; wir hoffen und erwarten aber, daß an derselben eben so sehr und eben so wirksam jene der germanischen Race Antheil haben werden, und daß eine großartige wissenschaftliche Repräsentation der katholischen Idee von der Vereinigung und Verschmelzung der geistigen Bestrebungen der Völker beider Racen abhängen werde. Es liegt im Wesen der geschichtlichen Entwickelung, zu stets höheren und umfassenderen Synthesen fortzuschreiten; eine Wechseldurchdringung des Geistes der romanischen und germanischen Völker scheint uns eben im Interesse der wissenschaftlichen Vertretung und tieferen Durchdringung des Idealgehaltes des Christenthums eine geschichtliche Nothwendigkeit zu sein.

Die von Luciani vertretenen Ideen der Gioberti'schen Speculation werden zufolge ihrer Conformität mit der italienischen Denk- und Empfindungsweise einer weiteren Nachwirkung im italienischen Bildungsleben sicher nicht verfehlen, aber jenen Modificationen sich unterziehen müssen, welche eine nachfolgende gereiftere und geklärtere Auffassung der in stetem Flusse und Wandel begriffenen geistigen und politischen Verhältnisse selbstverständlich nach sich zieht. Das speculative Element betreffend, haben die für eine religiöse Philosophie eintretenden Italiener in ihren Selbstauseinandersetzungen mit der deutschen Philosophie bisher nur die Epoche von Kant bis Hegel berücksichtigt und den aus

dem Entwickelungsprocesse der neudeutschen Philosophie herausgesetzten speculativen Theismus unberücksichtigt gelassen. Das Interesse an den Vertretern desselben ist im Laufe der letzten Decennien selbst in Deutschland so sehr in den Hintergrund getreten, daß es nicht Wunder nehmen darf, wenn die Kunde von den Leistungen derselben nur in sehr beschränktem Maße nach Italien gedrungen ist. Es läßt sich indeß nicht verkennen, daß Gioberti von den Einflüssen der deutschen theistischen Speculation theilweise erreicht wurde und von einem Geisteshauche derselben sich angeweht fühlte. Spuren davon sind in seiner Protologia wahrzunehmen; die auf Schelling'schen Ideen stehende organische Naturauffassung schien eines gewissen Eindruckes auf ihn nicht zu verfehlen. Gleichwol übte dieselbe keine durchgreifende Wirkung auf sein philosophisches Denkconcept aus, woran außer seinem Mangel an Vertrautheit mit der deutschen Sprache und der hiedurch bedingten Abhängigkeit von zufälligen Übersetzungsarbeiten auch sein geschichtsphilosophischer Positivismus mit Ursache gewesen sein mag. Dieser ließ ihn zu keinem über allgemeine ontologisch-dynamologische Anschauungen hinausreichenden Eingehen in die Ideen der deutschen Naturphilosophie und deren theistische Ausgestaltung gelangen; daher ihm trotz mancher denkverwandter Anklänge an die theistische deutsche Speculation das eigentliche Wesen derselben fremd blieb. Die ideell durchgeistete Naturphilosophie wurde in Deutschland zur Unterlage einer religiös vertieften Speculation, welche auf die geistige Überwindung des im deutschen Bildungsleben zur Herrschaft gelangten Vernunftrationalismus abzielte, während die durch Rosmini inaugurirte Erneuerung der italienischen Philosophie die Elimination der aus der englisch-französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts in die italienische Literatur eingedrungenen sensistischen Tendenzen bezweckte. Es liegt auf der Hand, daß die Verschiedenheit des Gegensatzes, gegen welchen die Bemühungen um Gewinnung einer christlich-philosophischen Erkenntniß in Deutschland und Italien gerichtet waren, auch eine Verschiedenheit der Ergebnisse der beiderseitigen Bemühungen bedingte. Dem aus England und Frankreich in Italien importirten Sensismus gegenüber konnte es genügen, auf die platonisch-idealistischen Traditionen der heimischen Philosophie zu verweisen und diese zur erneuerten Geltung zu bringen; der deutsche philosophische Vernunftrationalismus aber, der im reinen Begriffe das Wesen der dem Menschen erreichbaren Erkenntniß der Dinge zu besitzen glaubte, konnte nur durch ein in die

Tiefe der Dinge dringendes ideales Denken überwunden werden. Der Idealismus des christlich-philosophischen Theismus der deutschen Philosophie war also von Haus aus ein ganz anderer, als jener der neuzeitlichen philosophischen Speculation; es handelte sich in demselben nicht um ein bloßes Hinausschreiten über die empiristisch reflexive Auffassung der Dinge, sondern um ein philosophisches Eindringen in den Idealgehalt der realen Wirklichkeit, um eine Erfassung der in Natur und Geschichte sich verwirklichenden göttlichen Ideen, deren Manifestationen in der gegebenen Wirklichkeit als Offenbarungen des Ewigen in Zeit und Welt erkannt wurden. Damit waren die Ansätze zu einer speculativen Erfassung des Christenthums und der im Lichte der christlichen Idee zu verstehenden Beziehungen des zeitlichen Erdenmenschen zum Ewigen und Göttlichen gegeben. Den geistigen Kern dieser philosophischen Selbstverständigung über das Wesen des Christenthums constituirte der philosophische Selbstgedanke des Menschen, welcher sich im ideellen Selbstdenken des an den Offenbarungen des Ewigen in Zeit und Welt sich orientirenden Menschen aufhellen sollte. Diesem realistisch-individualistischen Subjectivismus gegenüber, der auf die ideelle Erfassung der geistigen Selbstheit des Menschen ausgeht, steht der italienische christliche Idealismus als passivistischer Objectivismus gegenüber und gibt sich als solcher bei Rosmini und Gioberti schon in seinen ersten grundlegenden Denkansätzen zu erkennen; die Idee erscheint da als etwas Außerzeitliches und schlechthin Überweltliches, statt einer ideellen geistigen Durchdringung der gegebenen Wirklichkeit kann da nur von einer reflexiven Beziehung derselben auf das über ihr stehende Reich der göttlichen Ideen die Rede sein.

Gioberti's philosophische Immanenzlehre berührt sich, ihr Verhältniß zum speculativen Theismus der neuzeitlichen deutschen Philosophie betreffend, am ehesten mit der Lehre Fr. v. Baader's, welche sich in vorzugsweisem Sinne als Immanenzlehre bezeichnen läßt, sofern sie die ausgebildetste speculative Darstellungsform derselben repräsentirt. Bei Gioberti konnte die Idee der Immanenz nicht zur vollendeten Durchbildung gelangen, weil ihm die Idee des Göttlichen als des absoluten Umschlusses der Dinge fehlt; daher er auch den palingenetischen Proceß der geistigen Creatur nur als eine unendlich fortschreitende Annäherung an Gott zu fassen vermag, während Baader die Immanenz schlechthin als Inexistenz aller Dinge in Gott definirt.

Gioberti bringt den Gedanken der Immanenz vorzugsweise auf dem psychisch-ethischen Gebiete zur Geltung, und befindet sich da im vollkommenen Einklange mit Baader, welcher die im Gegensatze zur pantheistischen Identitätslehre aufgefaßte christliche Immanenzlehre als Lehre vom Thun, Wollen und Wissen in Gott definirt. Zufolge seiner Lehre von der Immanenz des menschlichen Denkens und Erkennens im Göttlichen mußte Baader ein entschiedenster Gegner des Cartesianismus sein, in welchem alles menschliche Erkennen auf den Selbstgedanken des Menschen gestellt wird. Auch Gioberti erklärt sich als Gegner des cartesischen Psychologismus und des denselben stützenden Cogito ergo sum; die Erkenntniß des Factums der selbsteigenen Existenz schließe keinen objectiven metaphysisch nothwendigen Erkenntnißinhalt in sich, und die nachfolgende Vergewisserung der Wahrheit des Selbstgedankens durch den als unabweislich wahr vorausgesetzten Gottesgedanken mache sein philosophisches Denkconcept in einem falschen Zirkel sich bewegen. Auf dem von Cartesius eingenommenen Standpunkte müsse das menschliche Denken ausschließlich im Bereiche der Thatsachen verharren und auf ein über das empirische Factische hinausgreifende Erkennen verzichten oder, um zu einem solchen Erkennen zu gelangen, das menschliche Bewußtsein mit dem göttlichen identificiren; in Wahrheit habe die weitere Entwickelung des cartesischen Ausgangsprincipes der Philosophie auf beide falschen Extreme hingeführt und schließlich mit dem skeptischen Verzichte auf eine objectiv wahre Erkenntniß geendet. Gioberti begnügt sich indeß mit der Beleuchtung der Unzureichendheit und Unrichtigkeit des cartesischen Ausgangspunktes der Philosophie, ohne sich in eine Kritik des Realinhaltes der cartesischen Lehre einzulassen; bei Baader hingegen schließt die Kritik der erkenntnißtheoretischen Seite des Cartesianismus auch schon eine Verwerfung des Realinhaltes der cartesischen Doctrin in sich. Nur zufolge seiner unrichtigen Auffassung des Wesens des Geistes habe Cartesius an die philosophische Ergiebigkeit seines antiskeptischen philosophischen Grundprincipes glauben können. Cartesius stehe in seiner abstracten Auseinanderhaltung von Geist und Natur in einer Reihe mit Plato, Fichte, Hegel; seiner naturlosen Auffassung des Geistes entspreche eine geistlose Auffassung der Natur und eine gottlose Auffassung beider. Jeder Philosoph, der statt mit Gott bei sich selbst anfange, lege damit schon den Grund zur Gottesleugnerei; Cartesius sei aber weiter speciell auch der Trennung des Naturalismus und Theismus zu zeihen. In dieser Bemerkung tritt der eigenthümliche

Charakter der von naturphilosophischen Ideen inspirirten religiösen Gnosis Baader's zu Tage, welcher namentlich von Günther'scher Seite einer scharfen Rüge unterzogen wurde, indem das Hineintragen naturphilosophischer Analogien in die speculative Erkenntniß geistiger und göttlicher Dinge bedenklich, theilweise sogar als anstößig erschien. Wir haben uns bei einer kritischen Beleuchtung dieses Sachverhaltes nicht aufzuhalten, da die Gioberti'sche Doctrin in dieser Beziehung keine Vergleichungspunkte mit jener Baader's darbietet. Allerdings muß aber hervorgehoben werden, daß das von Baader dem Carteſischen Cogito ergo sum gegenübergestellte Cogitor ergo cogito, welches der an Carteſius anknüpfende Günther als eine mystisch-pantheistische Formel beanstandete, zu einem vergleichenden Zusammenhalte mit Gioberti's Anknüpfung an den aller Reflexion vorausgehenden immanenten Intuitionsact auffordert.

Man könnte weiter noch hinzufügen, daß Gioberti in seiner Protologia gegenüber dem Hegel'schen Philosophem von der den Weltproceß bedingenden Selbstveräußerung des Absoluten einen Gedanken äußert, welcher eine auffällige Ähnlichkeit mit Baader's Unterscheidung zwischen dem Esse und Existere Gottes hat. Gott existirt (ex-sistit) nach Baader nur insofern, als er sich offenbart; Gioberti seinerseits bemerkt,[1] daß dasjenige, was nicht aus sich herausgeht, auch nicht in sich wäre, daher Gott, wenn er nicht als Schaffender sich bethätigen würde, nicht an sich sein könnte, obschon er andererseits in seinem Herausgehen aus sich nicht unter sich herabgehen könne. Nur kam Gioberti nicht dazu, diesem Denkansatze eine derartig ausgebildete Entwickelung zu geben, wie sie im Baader'schen Denksystem vorliegt; diese war durch Gioberti's Dafürhalten, daß uns das innere Wesen der Dinge verschlossen sei, im Voraus ausgeschlossen, daher er nicht nur das Wesen Gottes als ein in seiner Unendlichkeit uns nur negativ erkennbares bezeichnete, und deshalb auf die speculative Erfassung des Schöpfungactes sich beschränkte, sondern überdies in seiner kosmologischen Speculation sich auf das reflexiv ermittelte Factum des Vorhandenseins von Kräften sich stützte, deren Thätigkeit und Wirksamkeit er nur nach ihrer teleologischen Seite oder mit Beziehung auf die Idee der Weltvollendung in's Auge faßte, während das innere Wesen derselben ihm als etwas Mysteriöses, der geistigen Apprehension

[1] Vgl. Bd. II, S. 271.

sich Entziehendes erschien. Dagegen ist Baader's Absehen durchgängig darauf gerichtet, das kosmische Sein, Geschehen und Leben aus der speculativ erfaßten Idee des göttlichen Seins und Lebens zu verstehen und zu deduciren; er bezeichnet das geistige Eindringen in die Mysterien alles Lebens geradezu als die eigentliche Aufgabe der echten Philosophie, die eine divinatorische Erkenntniß sein soll, und nur als solche einen philosophischen Werth haben kann. Das eigentliche Mysterium ist für Baader jenes der religiösen Erkenntniß, in welcher zuhöchst alle menschliche Erkenntniß sich zusammenfaßt und gipfelt. Die Mysterien der Religion sind nach ihm keineswegs absolut, sondern nur relativ unerforschbar, und selbst da, wo unser Erkennen „ein über Sich" inne wird, findet dieses Innewerden nur bei und in der freien Bewegung des Erkennens statt; man pflege diese Bewegung die philosophische zu nennen, könnte aber diese Benennung gegen jene der freien Bewegung vertauschen, welche im Unterschiede und Gegensatze zur Autonomie und Anomie die richtig verstandene Freiheit darstelle. Unzweifelhaft war Gioberti in seiner Protologia um die speculative Durchbildung einer dynamisch-biologischen Kosmologie bemüht; Baader würde aber die von Gioberti in der Leibniz'schen Monadologie gesuchten Anhaltspunkte dieses Bemühens entschieden mißbilligt haben. Nach Baader ist dem richtigen Begriffe des Lebens als eines in sich entweder widerstreitenden oder einstimmigen Vieleins nur allzulange der falsche und flache Begriff der einfachen Monade entgegengestanden. Leibniz sage, daß, wo zusammengesetzte Dinge sind, auch einfache sein müssen, woraus folgen würde, daß alle Glieder des zusammengesetzten organischen Wesens nach ihrer Trennung noch fortbestehen müßten, während sie in Wahrheit mit ihm, d. i. mit der Einheit zugleich entstehen, bestehen und vergehen. Schon der Begriff der Action sei nur jener der Ausgleichung und Ineinsfassung mehrerer zum Theile widriger Strebungen oder Kräfte. Jedes Lebendige ist ein Vieleins, und hat als solches den Doppeltrieb, seine Vielheit oder Fülle zugleich innerlich (intens) zu empfinden und aus sich (extens) zu schauen; es will die Vielheit seiner Kräfte und Qualitäten u. s. w. in sich als Einheit aufheben und sich als Einheit hinwieder in ihnen aufheben, um in der Mitte beider sich zu halten, weil nur auf solche Weise Einheit und Vielheit, die Vita communis und die Vita propria der Glieder zugleich und einander bedingend bestehe. Die bisherige abstracte Erfassung der Quantität vor der Qualität und ohne dieselbe sei völlig

falsch, weil eine Qualität nur durch eine entgegengesetzte ihr Tantum erhalten könne.

Es ist hier nicht der Ort, den Zusammenhang dieser Äußerungen Baader's mit seiner speculativen Immanenzlehre weiter zu verfolgen; wir wollen nur noch bemerklich machen, daß der relative, theilweise Zusammenklang der Anschauungsweise Gioberti's mit jener Baader's den Herausgebern der gesammelten Werke des letzteren nicht entging.[1] Einer der Mitherausgeber, C. B. Schlüter, welcher diesen Punkt zur Sprache bringt, gibt eine Übersicht des Gioberti'schen Systems auf Grund der in der Introduzione enthaltenen Darlegung desselben; die Protologia war dazumal noch nicht erschienen. Schlüter nimmt speciell auf Gioberti's Theorie über Zeit und Raum Bezug, und sieht den Unterschied derselben von jener Baader's vornehmlich darin, daß sie, vorerst wenigstens, den Bezug auf das Ethische völlig ausschließe und demzufolge wie eine lichtklare Mathematik sich ausnehme, während Baader's bezügliche Theorie durch den engen Bezug auf Sünde, Erlösung und die drei möglichen Seinsweisen und Regionen des Menschen von ungleich größerer Lebendigkeit sei. Schlüter würde dieses sein Urtheil wohl auch nach Bekanntwerdung mit der in der Protologia enthaltenen Lehre von der Methexis aufrecht erhalten haben, obschon diese den Zweck hat, den vorzugsweise ethisch-religiösen Charakter der Gioberti'schen Kosmologie an's Licht zu stellen. Im Allgemeinen hebt Schlüter an Gioberti's Speculation als charakteristisch hervor, daß auf eine bei einem Verehrer Augustin's fast befremdliche Weise der anthropologische oder psychologische Standpunkt bei Seite gesetzt, und statt dessen der ontologisch-metaphysische gewählt werde, dessen Denkverfahren Gioberti als den königlichen Weg der Speculation bezeichne. In der That drückt sich hierin das charakteristische Wesen der neuzeitlichen theistisch-christlichen Speculation der Italiener im Unterschiede von jener der Deutschen aus, welche unbeschadet der großen Mannigfaltigkeit der in ihr hervorgetretenen Denkrichtungen auf die Gewinnung eines concretisirenden Real-Idealismus abzielte. In diese Richtung wird wol auch die christlich-philosophische Speculation der Italiener einzulenken haben, um einerseits der gegen den einseitigen Platonismus reagirenden positivistisch-naturalistischen Richtung mit Erfolg zu begegnen und dieselbe über sich hinauszuführen, andererseits in ein

[1] Siehe Baader, Ges. WW. Bd. IV, SS. 13 ff.

positives Verhältniß zu dem von kirchlicher Seite vertretenen Thomismus zu treten, dessen speculative Vertiefung und Weiterbildung durch eine im Mittel des speculativ erfaßten menschlichen Selbstgedankens sich vollziehende Ineinsbildung des Platonismus und Aristotelismus anzubahnen ist.

Namen- und Autoren-Register.

(Die den einzelnen Namen beigefügten Ziffern bedeuten die Seitenzahlen des Bandes.)

Acri 110, 182.
Albertus Magnus 216.
Allievo 166 ff.
Angiulli 4.
Anſelm v. Canterbury 208.
Archytas 15.
Ardigò 6, 20 ff.
Ariſtoteles 100, 104, 120, 122, 123, 124, 134, 185, 186, 195 ff., 199, 216, 277.
Audiſio 182.
Auguſtinus 120, 122, 193, 201, 216, 265, 276.
Avogadro (Emiliano) 212.

Baader (Fr. v.) 272 ff.
Baco v. Verulam 15, 97, 123.
Bain 45, 50, 52 53, 54.
Balbo (C.) 263.
Balfour 45.
Ballerini 212.
Bajus 218, 239.
Bannez 228.
Baracco 232.
Barone (Paolo) 222.
Baſtian 53.
Beccaria 182.
Bentham 98.
Benzoni 179
Berkeley 44, 51 ff.
Bernard (C.) 37.
Bertacchi 182.
Berti (Dom.) 221 f.
Billia 182.
Boccardo 5.
Boglino 222.
Bonaventura 142, 201, 206, 209, 216, 264.
Bonghi 263.
Borgognoni 214.
Boulanger 95.
Bruno 131, 132.
Buccola 6, 59.
Bulgarini 182, 215 f.
Buroni 179, 182.

Calvin 218.
Calzi 179.
Canneſtrini 5, 9 ff.
Cantoni (Carlo) 65—84, 87—99, 100.
Cantoni (Giov.) 5, 6, 14 ff.
Cantù 182.
Caporali 9, 36.
Cardanus 132.
Carozzini 6.
Carteſius 15, 58, 90, 101, 103, 110, 123, 203, 250, 273.
Caſara 181, 182.

Cattaneo 6.
Cavanna 6.
Cefaretti 182.
Celoria 6.
Cenni 112 f.
Cesca 41 ff., 59, 61 ff.
Cicuto 182.
Cipolla C. (Graf) 182.
Cipolla Fr. (Graf) 182.
Claſſen 49.
Cohen 64.
Colombo 182.
Conſtant (B.) 245, 250.
Conti (Aug.) 3, 93, 116 f., 121 f., 151.
Cornoldi 183, 190 f. 193, 201, 209, 211, 216.
Couſin 227, 232.
Creuzer 98.
Cuoco 93.
Curci 264.

Dante 257.
Darwin 9 f., 12 f., 14, 16 f.
Delbeuf 50.
Delfico 93, 95.
Delpino 6.
Dettori 22.
Dominicis (S. F. de) 5. 6.
Donati 182.
Duni 93, 95.
Duns Scotus 188.

Erigena (ſiehe Joh. Scotus).

Fagnani 93, 99.
Fechner 42.
Ferrari 87, 93, 97.
Ferrè 181—215, 218.
Ferri (Enrico) 182.
Ferrier 53.
Fichte (J. G.) 45, 123, 273.
Filangieri 91.
Fiorentino 122.
Fornari 111, 182.
Franchi 99.
Frati 181, 182.

Galaſſo 102—112.
Galilei 14, 58, 123, 125.
Gallucci (Biſchof) 182.
Gaſtaldi (Erzbiſchof) 182.
Giannone 91.
Gioberti 19, 67, 87, 93, 97, 98, 109, 110, 111, 110, 142. 144, 145, 166, 219, 221—244, 266, 268, 271, 272 f., 274 f., 276.
Gioglioli 6.
Giuliari (Graf) 182.
Gizzi (Cardinal) 222.
Gonzales (Zeſtrino) 181.
Göring 61.
Görres 98.
Gravina 91.
Grotius 91.
Günther (A.) 274.

Häckel 6.
Hamilton 46.
Hartmann (E. v.) 42, 46, 47.
Hegel 4, 122, 123 ff. 129, 132, 140, 142, 144, 192, 205, 223 ff., 252, 253, 265, 270, 273, 274.
Helmholtz 46, 47, 50, 53, 61 f.
Herbart 50 f.
Herzen 6.
Hobbes 15.

James 53.
Janelli 91, 93, 96 f. 98.
Janſenius 239.
Johannes Scotus (Erigena) 121, 144.

Kant 43, 45, 46, 49, 58, 60—84, 98, 100 f. 102, 103, 104, 105, 106 f., 123, 202 ff., 213, 270.
Kirchmann 45, 46.

Labanca 113—117, 120—164, 166, 170.
Lamarck 10.
Lange 45, 63.
Leibniz 15, 103, 123, 244, 275.
Lewes 45, 46.

Liberatore 183, 184 f., 186, 193, 197 f., 200, 201, 202 f., 205, 213 f.
Liebmann 45, 63.
Locke 51, 197 f.
Lombroso 6, 59.
Loria 6, 12 ff.
Lotze 42, 50, 53, 55.
Luciani 223—270.
Lyell 10.

Machiavelli 253.
Maggi 6.
Malthus 12.
Mamiani (Graf) 19, 67, 70, 87, 93, 97, 98, 145, 166, 244—250.
Marinelli 11, 59.
Manzoni 245, 263.
Marselli 4.
Massari 221.
Matteis 182.
Maugeri 182.
Mazzarella 99.
Michelangelo 257.
Milani 182.
Mill 45.
Minghetti 263.
Moglia 182, 216 f.
Moleschott 6.
Molina 216, 239.
Montesquieu 90, 253.
Morselli 5, 6, 7, 17, 18.
Mossi 6.
Müller (Joh.) 49.
Müller (O.) 89.

Nicola (Achille de) 112, 113.
Nicolaus Cusanus 125, 131 f.
Niebuhr 89.

Pagano (Mario) 93, 95.
Paoli (Fr.) 180 f.
Paolucci 7.
Papa 181, 182.
Pascal 15.
Pederzolli 181.
Pedrotti 181, 182.
Pellico (Silv.) 222.
Pestalozza 173.
Petri 181, 182.
Philolaus 15.
Pius IX. (Papst) 206.
Plato 119 f., 122, 123, 124, 134, 186, 199, 216, 234 f., 273, 277.
Polonini 181, 182.
Pomponatius 14, 29.
Puglia 6.

Ragnisco 60.
Regalia 6.
Riberi 222.
Riehl 45, 46, 49, 50, 54, 61, 62.
Rocco 93.
Romagnosi 87, 91 f., 94.
Romitti 11.
Rossi (Tommaso) 110, 131, 132.
Rosmini 5, 19, 67, 93, 97 f., 109, 110, 120, 142 f., 145, 150, 151, 179—220, 227, 232, 245, 271, 272.
Rousseau (J. J.) 90, 98.

Sarchi 102.
Schelling 123, 140, 271.
Schlüter 276.
Schultze 63.
Sergi 5, 6, 20, 36 ff., 50, 53.
Siciliani 6, 16 ff., 93, 99—102, 107, 114.
Sismondi 253.
Sokrates 123, 134.
Spaventa 99, 122, 223.
Spencer 6, 7 ff., 42, 45, 46, 50, 54.
Spinoza 15, 29, 140.
Stellini 91, 93 f.
Stoppani 173 f., 182.
Strauß (D. F.) 252.
Stumpf (Karl) 49, 50.
Suarez 187, 216 f.

Tagliaferri 119 ff., 149 f., 164 f., 171 f. 179, 182.
Taglioretti 181.
Taine 50, 53.

Tamburini 6, 59.
Teleſius 16.
Tertullian 246.
Thomas Aq. 118, 122, 142, 171, 174, 183 ff., 186 ff., 188 ff., 190, 191 f., 195, 196, 200 f., 205, 206 ff., 209, 210 f., 213 f., 216, 264, 266.
Tommaſeo 93, 98, 102.
Torello del Carlo 182.
Trezza 6, 8.

Überweg 45, 46, 47.
Uccelli 207.

Vaihinger 63.
Valdameri 181, 212, 214 f.
Vera 4, 15, 99, 122.
Vico 18, 87—118, 123, 132, 158.
Vignoli 6, 11 f., 55 ff.
Villari 4.
Viſintainer 205.
Vogt (Karl) 17.

Waitz 50, 51, 52.
Weber (E. H.) 49.
Wolf (Fr. A.) 87.
Wolff (Chr.) 44.
Wundt 50, 53, 54, 55, 61.

Zampini 182.
Zanchi 182.
Zanella 182.
Zigliara 215.
Zoppi 182.

Berichtigung.

Seite 6, Zeile 4 ist nach Trezza einzuschalten: vorgeführt.

Zu Seite 183, Zeile 8 ist zu bemerken, daß mittlerweile der 10. Band des Werkes Ferrè's degli Universali erschienen ist.

Nachträgliche Druckberichtigungen zum dritten Bande:

Seite 8, Zeile 12 von unten: Bündniß statt Bedürfniß.
Seite 126, Anm. 1 und Seite 128, Anm. 1, soll Seite 124 statt Seite 123 citirt sein.
Seite 159, Anm. 1: Introduzione statt Introduzioni.
Seite 177, Zeile 4 von oben: hätte statt hätten.
Seite 312, Zeile 17 von oben: schließen statt schließe.
Seite 339, § 1, Zeile 4 von oben: sich durch sein statt sich sein.
Im Inhaltsregister ist Allievo statt Alliero zu lesen.

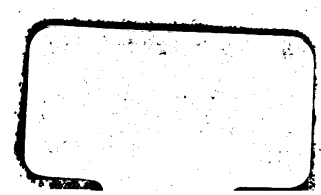
Eine nachträgliche Berichtigung zu Bd. I, S. 404 ist auf S. 184 dieses Bandes angegeben. Zu Bd. I, S. 42, letzte Zeile ist zu bemerken, daß Giuf. Buroni nicht dem Rosminiſchen Istituto di Carità, ſondern der Congregation der Lazariſten angehört.

Der am Schluſſe des zweiten Bandes angegebenen Druckberichtigung zu der Abhandlung „Idealiſt. Theorien des Schönen in der ital. Phil. des XIX. Jahrh.", ſind noch folgende Berichtigungen zu Seite 18 beizufügen: Zeile 13 von oben ungeordnetes ſtatt übergeordnetes Zeile 17 von oben: übergeordneter ſtatt untergeordneter.

K. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien.

43 4-4

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
REFERENCE DEPARTMENT

This book is under no circumstances to be taken from the Building

Form 410